

Hegel et l'Afrique

Alfred Adler

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTHROPOLOGIE



Alfred Adler

Hegel et l'Afrique

Histoire et conscience historique africaines



CNRS EDITIONS

La conscience africaine se voit trop souvent innocente. Un chef d'État français n'a-t-il intellectuelles africaines, à l'université de l'entrée dans l'Histoire ? Au-delà de ces clichés, le monde où l'Occident a prétendu pendant plusieurs siècles que les échanges d'idées ?

Dans une démarche à la fois anthropologique et philosophique, Alfred Adler répond à cette question en s'intéressant à l'Afrique, convoqué par de nombreux philosophes libéraux pour réfuter son discours préjugés. Revenir vers le texte hégélien est toujours vivante et stimulante en la confrontant aux empires de Ghana et Songhay : tel est l'objet de cet ouvrage.

En se confrontant à l'« essence » de l'homme africain selon Hegel et à l'idée qu'en Afrique, il n'y a pas de place pour l'éclosion des idées, Alfred Adler nous invite à théoriser une histoire et une conscience propres à ce continent. À l'Afrique, dès lors, de s'inventer un destin.

Alfred Adler est anthropologue, spécialiste de l'ethnie africaine Moundang dont il a étudié l'histoire et l'organisation sociale.

✂ BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTHROPOLOGIE ✂

Alfred Adler

Hegel et l'Afrique

Histoire et conscience historique africaines



CHRS EDITIONS

immédiateté et son statut déclaré aux élites n'était pas assez riche dans un monde où tant les échanges

historique, Alfred Adler a, en effet, été à l'origine de sa dialectique qui pâtissait de ses préjugés intellectuels, en particulier

Alfred Adler

Hegel et l'Afrique

Histoire et conscience historique africaines

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Bibliothèque de l'Anthropologie

Une collection dirigée par Maurice Godelier

Comprendre et expliquer la nature des rapports sociaux dans lesquels d'autres sociétés et la nôtre sont engagées, comprendre et expliquer les façons de penser et d'agir des individus et des groupes qui composent ces sociétés, tel est le travail de l'anthropologue.

Dans le monde d'aujourd'hui, traversé d'affrontements et de formes de rejet, ce travail est plus urgent que jamais. Comprendre les autres sans nécessairement partager leurs croyances mais tout en les respectant sans s'interdire de les critiquer : telle est la démarche scientifique éthique et politique de l'anthropologie, dont veut témoigner cette collection.

Déjà parus :

Jean-Pierre Goulard et Dimitri Karadimas (dirs), *Masques des hommes, visages des dieux*, 2011.

Altan Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, 2011.

François Laplantine, *Quand le moi devient autre. Connaître, partager, transformer*, 2012.

Alfred Métraux, *Écrits d'Amazonie. Cosmologies, rituels, guerre et chamanisme*, 2013.

Caterina Guenzi, *Le discours du destin. La pratique de l'astrologie à Bénarès*, 2013.

Maurice Godelier (dir.), *La mort et ses au-delà*, 2014.

Sébastien Billioud, Joël Thoraval, *Le sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine*, 2014.

Jean-Pierre Digard, *Une épopée tribale en Iran*, 2015.

Maurice Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, 2015.

Serge Dunis, *L'île aux femmes*, 2016.

Antoinette Molinié, *La Passion selon Séville*, 2016.

Bernard Dupaigne, *Les maîtres du fer et du feu dans le royaume d'Angkor*, 2016.

© CNRS Éditions, Paris, 2017

ISBN : 978-2-271-09460-5

ISSN : 2116-5467

Sommaire

Introduction. – Philosophie et anthropologie : pourquoi Hegel ?

Chapitre I. – L'Afrique noire : passé et présent

L'État en Afrique

L'État dans le temps long

Chapitre II. – L'État en Afrique : point de vue anthropologique

Validité du concept d'État

La philosophie comme instance

Fonction et fondement de l'État

Hegel et la philosophie dans l'histoire

Chapitre III. – L'État en Afrique : Hegel, philosophie de l'histoire et histoire

Naissance de l'État en Afrique noire : archéologie et histoire

Les origines de l'empire du Gahna : de l'archéologie au mythe

Chapitre IV. – L'Afrique noire « entre » dans l'histoire

L'Égypte antique et les civilisations noires

L'Afrique occidentale et centrale entre Islam conquérant et refus de l'islam

Chapitre V. – Islam et animisme en Afrique occidentale aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles. Le cas de l'empire songhay

La dynastie des Sonni et des Askya

La religion traditionnelle et l'islam

Roi magicien et roi musulman

Chapitre VI. – Hegel et les civilisations africaines

La civilisation noire selon Hegel

La question de la religion

Parenté et alliance ?

L'esclavage

Chapitre VII. – Hegel était-il raciste ?

Une philosophie libératrice ?

Anthropologie et philosophie

Lévi-Strauss et la philosophie

Chapitre VIII. – Le meurtrier et son destin

La fusion rituelle des Araweté

Le statut du meurtrier en Afrique. La dette sacrificielle

Crime et naissance gémellaire

Chapitre IX. – Le rapport à autrui comme problème philosophique

Le moi de Descartes à Husserl

Un système de pensée africain

Conclusion

Annexe I

Temps calendaire et temps historique

Annexe II

Le tour du monde des concepts (Paris, Fayard, 2013)

Bibliographie

Introduction

Philosophie et anthropologie : pourquoi Hegel ?

La philosophie est revenue à la mode et les sciences humaines qui naguère tenaient le haut du pavé doivent aujourd'hui lui accorder un droit de regard comme si seule elle pouvait en légitimer les résultats en dernière instance. L'anthropologie n'est nullement exempte de cette forme d'expertise. J'observe en effet que des jeunes philosophes qui ne sont pas parmi les moins doués, lui montrent un intérêt tout particulier. Ils sont les héritiers de la génération des Deleuze, Foucault, Derrida et de quelques autres moins connus ; ils écrivent des livres savants qui portent le plus souvent sur les théories et plus spécialement sur le structuralisme, sans s'interdire de s'attaquer au contenu même de l'œuvre de Lévi-Strauss. Certains n'hésitent pas à remonter plus haut dans le temps et nous livrent leurs réflexions sur les pères fondateurs de la discipline en France, Durkheim, Mauss et même Lévy-Bruhl qu'on croyait un peu oublié. Les anthropologues sont parfois séduits, plus généralement, ils manifestent de la réticence mais sont rarement indifférents. Dans la génération plus ancienne qui est la mienne, nous sommes un certain nombre à avoir fait des études de philosophie et si nous nous en sommes éloignés pour devenir anthropologues, nous ne l'avons pas reniée pour autant. Pour ceux qui considèrent qu'il y aurait motif à se soucier de l'avenir de notre discipline, si menace il y a, elle vient d'ailleurs, d'un nouveau positivisme à caractère étroitement scientifique qui s'appuie sur ce qui apparaît comme le dernier cri de la modernité, le développement des connaissances dans le domaine des neurosciences, et de la psychologie cognitive. Des disciplines qui ont la prétention d'appréhender le fonctionnement de l'esprit humain plus directement, c'est certain, et plus profondément, on nous permettra d'en

douter, que l'anthropologie.

Mais pourquoi un ethnologue spécialisé dans la recherche en Afrique noire et désireux de réfléchir sur sa discipline en rouvrant le dossier des rapports entre anthropologie et histoire, porterait-il aussi son attention sur les rapports entre Hegel, philosophe de l'histoire et l'Afrique ? C'est sans doute ce que pourrait se demander le lecteur au vu du titre de cet essai consacré, en partie seulement, à cette question.

S'il m'est permis de remonter un instant dans mon passé, j'évoquerai d'abord mes premières années à la Sorbonne. Les études de philosophie que je poursuivais me passionnaient et surtout, j'avais trouvé en écoutant les cours mémorables de Jean Hyppolite sur la *Phénoménologie de l'esprit*, une stimulation intellectuelle particulière dans la lecture de Hegel. Elle était d'autant plus forte que j'étais porté à m'intéresser de près, avec plusieurs de mes condisciples pareillement motivés, à la vie politique. Nous étions, dans le milieu étudiant qui était le nôtre, à la recherche d'une forme d'engagement qui ne serait pas un désaveu des idées dont nous faisions la découverte et nous en trouvions une expression puissante, et je dirais exaltante, dans les œuvres du jeune Marx. Une traduction dactylographiée des fameux *Manuscrits de 1844* commençait alors à circuler. Cette lecture nous faisait connaître un Marx encore très imprégné d'hégélianisme, essentiellement de la démarche dialectique qu'il mettait en œuvre, mais aussi jusque dans sa manière de s'opposer par une critique radicale, à la nature foncièrement idéaliste de la philosophie de l'histoire qui était la sienne. En raison toutefois de ce lien étroit entre ces deux penseurs – Marx n'était-il pas rangé parmi les hégéliens de gauche ? – la connaissance approfondie de cette philosophie nous apparaissait souhaitable et même nécessaire pour remonter à ce que nous percevions comme l'une des sources principales de la pensée révolutionnaire.

Bien sûr, aussi attaché soit-on à des vieux souvenirs même un peu pâlis, et tout aussi désireux qu'on puisse être de faire retour aux grands textes abandonnés, non sans regret, pendant tant d'années, cela ne suffit pas à expliquer la décision de se lancer dans une entreprise qui vise à faire dialoguer anthropologie, histoire et philosophie. Cette dernière n'a pas toujours très bonne presse dans la communauté des anthropologues, et l'on sait que celle-ci a été et reste encore, en tout cas en France, plus ou moins profondément divisée entre ceux, assez nombreux, appartenant aux générations plus anciennes qui venaient des études de philosophie, et ceux qui étaient directement formés à cette discipline, ce qui était devenu possible grâce à la création – relativement tardive – d'un cursus universitaire conduisant à l'entrée dans la profession.

Quoi qu'il en soit, la question demeure : pourquoi la philosophie, s'il s'agit d'une réflexion théorique sur l'anthropologie qui en un siècle et demi d'existence s'est considérablement développée, et a suffisamment mûri pour forger ses propres concepts et en faire la critique sans sortir de son champ de compétence sauf à consolider ses liens avec les disciplines voisines – on peut

même dire l'ensemble des sciences humaines – avec lesquelles elle a très tôt été amenée à coopérer ? Et pourquoi Hegel, certes immense penseur qui a tenté d'embrasser la totalité de l'expérience historique en la concevant comme le mouvement de la raison elle-même s'incarnant dans les différentes figures de l'esprit prenant conscience de lui-même, mais dont l'expression est si ardue, si pleine de difficultés de langage, sans parler de ses obscurités, malgré ses extraordinaires fulgurances, qu'elle met à mal la sagacité du lecteur, surtout s'il n'est pas philosophe de profession, en quête d'une authentique compréhension ?

Ma réponse est tout simplement que l'occasion s'est présentée de façon tout à fait inattendue lorsqu'on m'a donné à lire *L'Afrique répond à Sarkozy, contre le discours de Dakar*. L'événement – il date du 26 juillet 2007 – qui provoqua cette réaction de la part d'un collectif de plus d'une vingtaine d'intellectuels africains m'avait, bien à tort je le reconnais, peu ému sur le moment et son contenu n'avait guère retenu mon attention. Qui se soucierait d'un discours officiel de circonstance, fût-il prononcé à l'Université de Dakar ? En revanche, on comprend fort bien qu'il ne pouvait pas en aller de même pour les intéressés, ceux, les étudiants et leurs maîtres, professeurs, chercheurs et écrivains africains, à qui ce discours, ou plutôt cette interpellation, était directement et assez vertement adressé. En effet, dans un flot de propos édulcorés et souvent hypocritement flatteurs, le Président de la République Française se prenait soudain à déplorer d'une manière toute paternelle (ou paternaliste) qu'autorisait sans doute son statut, que l'Afrique, mieux car plus emphatique, que « *L'homme africain* (c'est, selon lui, le drame de l'Afrique) *n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires vit avec les saisons* (serait-ce que le paysan français, lui, ne vit pas avec les saisons, c'est vrai à coup sûr pour le consommateur, mais passons), *dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès.* » Que dire de tels clichés ?

Dans l'ouvrage cité, tous les textes, différents par le ton et le choix des arguments, constituent des réponses vigoureuses et pertinentes aux propos présidentiels et font honneur à leurs auteurs d'autant plus qu'ils ne pratiquent pas la dénégation face aux aspects douloureux et tragiques de l'histoire de l'Afrique noire. Mais ce qu'ils ne peuvent accepter, c'est que soient insidieusement logés à la même enseigne les peuples africains, la jeunesse notamment, et les dirigeants corrompus qui le plus souvent gouvernent avec la complicité des anciens tuteurs qui conservent encore la puissance économique et technologique. C'est un point sur lequel nous reviendrons plus loin. Mais que vient donc faire ici Hegel ? Peut-on dire que le philosophe a inspiré l'auteur du discours du Président (on dit aussi que ce dernier a cru bon s'autoriser du nom de Lévi-Strauss) ? En tout cas certains auteurs de l'ouvrage

ont pris à partie nombre de grands penseurs européens des XVIII^e et XIX^e siècles, dont Hegel et parfois même Marx, pour en faire des défenseurs de la traite esclavagiste ou, à tout le moins, des gens dits de progrès mais trouvant au sort en soi injuste fait aux hommes noirs, des justifications qui se ramènent toutes à des formes plus ou moins larvées de racisme.

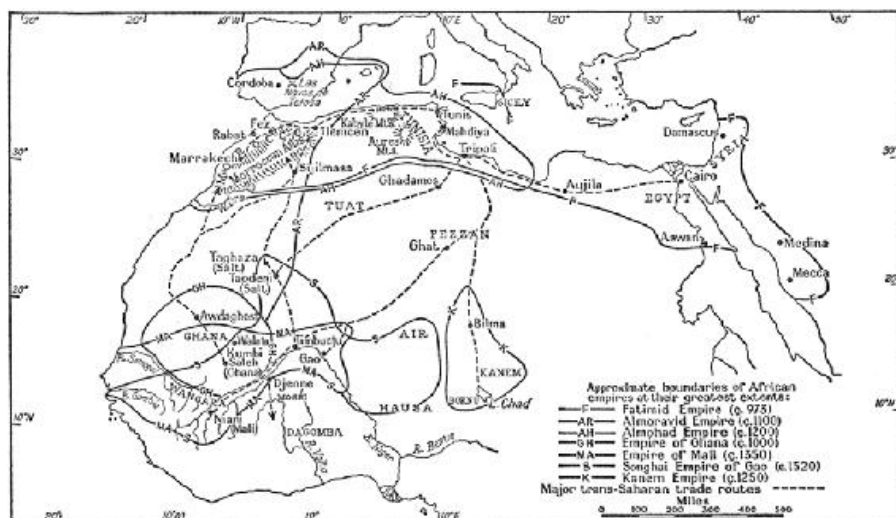
L'un de ces textes a pour titre et il n'est qu'à moitié ironique : « La faute à Hegel... ». Un autre nous fait savoir que « l'eurocentrisme du texte hégélien est un thème classique de recherche pour nos étudiants », un autre enfin fait de Hegel rien moins que l'un des théoriciens majeurs du racisme au même titre que Gobineau. Il est vrai, nous en parlerons plus loin, que tous les intellectuels africains ne partagent pas ce point de vue catégoriquement négatif sur Hegel ; ils ont de bonnes raisons, il n'en demeure pas moins que ceux qui l'incriminent ne se trompent pas du tout au tout, il s'en faut. Nous n'allons évidemment pas, cela n'aurait guère d'intérêt, nous instituer juge d'un tribunal qui aurait à prononcer le juste arrêt qu'il faudrait rendre sur le « cas » d'un philosophe de la première moitié du XIX^e siècle et d'abord parce qu'il nous faut bien reconnaître que nous sommes partie prenante dans cette affaire. Les propos personnels que nous avons tenus en commençant sont là pour l'attester et nous ne renions pas nos engouements de jeunesse. Mais nous sommes aussi, on le comprend, partie prenante du côté des Africains et c'est pourquoi il nous faudra dans la discussion philosophique de cet essai avancer en prenant en compte les différentes facettes de la position d'un penseur dont les idées ont beaucoup évolué au cours de sa carrière et dont l'expression sous sa plume et dans ses cours a parfois varié de façon significative, comme on le verra. Nous devons aussi prendre garde aux anachronismes et éviter de nous perdre dans de vains efforts pour concilier l'inconciliable.

Avant de parler de Hegel et des pages qu'il a consacrées à l'Afrique noire, il nous faut d'abord exposer brièvement le contexte théorique et politique dans lequel les anthropologues et les historiens abordent aujourd'hui les problèmes de l'évolution des sociétés et des structures politiques africaines traditionnelles, et aussi modernes, dans la mesure où dans celles-ci se perpétuent celles-là. Puis nous entrerons dans la matière historique elle-même de manière à donner au lecteur un certain nombre d'idées et d'images précises du lointain passé de l'Afrique. Ce sera notre façon, à côté de réponses des intellectuels africains, d'apporter la nôtre à ceux qui pensent pouvoir rabaïsser le passé de l'Afrique noire à on ne sait quel « éternel recommencement » rendant impossible de « s'inventer un destin », tout en prétendant lui en faire charitablement l'hommage.

Chapitre I

L'Afrique noire : passé et présent

L'État en Afrique



La grande période de l'Islam (R. Olivier et J. D. Fage, *A short History of Africa*, 1962, p. 87)

Comme on peut s'en rendre compte en feuilletant les articles des revues spécialisées et les bibliographies qui les accompagnent, les recherches sur la nature et les fonctions de l'État en Afrique noire ne cessent, ces dernières années, de se multiplier⁽¹⁾ à mesure que grandit la place, économique et politique, que ce continent occupe dans les échanges internationaux et donc dans le nouvel ordre (ou le nouveau désordre) planétaire. Elles demeurent

toutefois, comme dans toute autre partie du monde qui a subi la domination coloniale, orientées dans deux directions différentes. La première relève de l'anthropologie et de l'histoire. Ces deux disciplines sont, en l'occurrence, étroitement imbriquées car elles ont à répondre à la question : qu'en est-il de la nature des États précoloniaux, quelle extension faut-il donner au concept d'État tel qu'il est entendu dans la pensée occidentale (notamment dans celle de Hegel) pour l'appliquer sans de trop fortes distorsions aux réalités politiques africaines ? S'agissant des historiens, leur ambition, comme nous essaierons de le montrer, est de remonter en s'appuyant sur l'archéologie, aussi loin que possible dans le temps jusqu'à atteindre, dans le meilleur des cas, celui où l'on peut dater de façon plus ou moins approximative leur apparition sur le continent noir, puis de suivre les différentes étapes de leur développement en allant jusqu'à leur extinction. L'une et l'autre disciplines ont également à rendre compte du type d'État que furent et sont encore les royaumes et les empires tels qu'ils se sont constitués dans un passé plus ou moins lointain et dont quelques-uns – leur nombre n'est pas négligeable – ont perduré jusqu'à l'époque coloniale et sont même encore présents aujourd'hui dans certains pays, de manière effacée ou avec un rôle effectif à déterminer, sur la scène politique intérieure.

Un ouvrage collectif paru en 2003 sous le titre *Le retour des rois* (publié sous la direction de l'historienne et anthropologue Claude-Hélène Perrot et de l'historien François-Xavier Fauvelle-Aymar) illustre bien cette permanence, cette présence encore agissante de la réalité politique que conservent les autorités dites traditionnelles dans un grand nombre d'États contemporains d'Afrique noire. Et aussi les problèmes proprement politiques et même constitutionnels que celles-ci leur posent. Cette permanence révèle dans bien des cas l'attachement que gardent les populations pour les symboles vivants du passé mais en même temps la déception qu'elles éprouvent vis-à-vis des pouvoirs modernes dont elles ont peine à percevoir, sinon à accepter, la légitimité. C'est un fait que les choses ont assez vite changé après la proclamation des indépendances et l'entrée en action des nouveaux gouvernements. Comme l'écrit Claude-Hélène Perrot dans l'Introduction de ce recueil :

[...] alors que les élites de 1960 se détournaient des aristocraties illettrées, les rois et les chefs sont à présent presque toujours issus des nouvelles élites ; leur parcours s'est effectué loin du lieu de leur investiture, souvent dans les services publics, l'administration, la diplomatie ou l'Université, et parfois dans des entreprises privées (le nouveau roi des Asante a d'abord fait carrière dans l'import-export).

À propos de ce roi, on pouvait lire deux lignes plus haut que :

Au Ghana, le jubilé du roi des Asante (Ashanti) Opoku Ware II en 1995, puis ses funérailles, de même que l'intronisation de son successeur, Osei Tutu II, ont donné lieu à de somptueuses fêtes dans l'allégresse ou la ferveur populaires^[2].

Ainsi a-t-on affaire aujourd'hui à deux mouvements de nature différente, voire opposée, et qui convergent de façon plus ou moins cohérente pour rassembler la société – ou plutôt les sociétés composant la nation émergente – autour de valeurs qui naguère étaient plutôt antagonistes : celles des représentants de la tradition qui se « modernisent » pour la garder vivante tout en se rendant aptes à accéder aux niveaux élevés de l'administration de l'État et celles d'une population dont l'engouement pour tout ce qui fait revivre la grandeur et les prestiges d'un temps retrouvé témoigne qu'elle y puise une part essentielle de son identité culturelle et de son dynamisme social.

L'autre direction est sociologique et politique et relève d'une approche caractérisée par le fait que son objet est quelque chose d'actuel et susceptible, dirons-nous, d'être observé en action avec une relative précision et sous de nombreuses facettes, comme toute institution existante. La question spécifique est de savoir ce qu'il en est de l'État indépendant postcolonial dans le contexte nouveau consécutif aux changements économiques, sociaux et, tout aussi significatifs, culturels qui se sont produits durant la période de l'administration coloniale dont la durée a été plus ou moins longue selon les régions^[3]. Posées en ces termes, nos interrogations laissent entendre qu'entre la forme moderne des États souverains reconnus par la communauté internationale et ayant un siège à l'ONU et l'ancienne censée appartenir à un monde révolu, il existe une rupture qu'on pourrait qualifier sans doute de radicale mais pas totale, faute de quoi on ne saurait même les comparer. Il faut dire qu'il n'est pas difficile d'en retrouver les traces et de reconnaître l'influence (que de nombreux observateurs jugent importante sinon déterminante, le plus souvent dans un sens négatif) qu'elle continue à exercer sur le fonctionnement et, à vrai dire, plutôt sur le dysfonctionnement de ce qu'on appelle la gouvernance des nouveaux États africains. Ceux-ci ont quand même près de 55 ans d'âge, c'est qui est très peu à l'aune du temps historique tel qu'il est conçu dans les vieilles nations européennes, mais ce qui peut être beaucoup au regard de la mondialisation accélérée à laquelle nous assistons.

On postulerait donc que la rupture, pour être radicale, n'empêche pas qu'il existe une certaine continuité entre les États actuels et ceux dits traditionnels, lesquels ont eux aussi évolué au cours de leur histoire, et sans nul doute, pour autant qu'on le sache, ont aussi connu des bouleversements radicaux ; on en verra des exemples plus loin. Mais on ne peut échapper à l'évidence que l'actualité politique ne cesse de nous rappeler : celui qui a été provoqué par la mise sous tutelle coloniale est de nature tout à fait différente puisqu'alors les États, ou plus généralement, les pouvoirs « traditionnels », ont non seulement été vidés de leur substance vive, mais ont été ravalés^[4] à la fonction de simples rouages de la machine administrative installée par la puissance européenne conquérante. Installée, faut-il le rappeler, sur des espaces définis par des frontières nouvelles qui étaient sans grand rapport (sauf exception) avec les limites quelque peu mouvantes et souvent invisibles des États conquis, mais en rapport avec les accords conclus (et plus ou moins respectés)

entre les États colonisateurs qui avaient résolu de se partager une Afrique noire encore mal connue des géographes. Ainsi faut-il aussi rappeler que la Conférence de Berlin (nov. 1884-fév. 1885) n'eut pas pour but de partager l'Afrique entre les puissances participantes qui comprenaient outre celles de l'Europe, les États-Unis et l'Empire ottoman, mais de fixer les règles du partage. L'une des principales fut d'obliger le pays occupant de fait une zone côtière à étendre effectivement son emprise sur l'hinterland jusqu'à rencontrer celle d'un autre pays colonisateur, pour être autorisée à proclamer sa souveraineté sur l'espace géographique ainsi limité⁽⁵⁾. Sinon, il y avait crise et tout le monde connaît celle de Fachoda au Soudan (l'actuel État du Sud-Soudan) qui opposa en 1898 la France à la Grande-Bretagne. La France déjà présente à Djibouti, rêvait en mettant la main sur la région du Haut-Nil, d'une jonction entre l'océan Indien et Dakar, l'Angleterre, victorieuse à la bataille d'Omdurman des rebelles mahdistes qui rêvaient, eux, d'un nouveau califat, établissait au Soudan un Condominium anglo-égyptien qui réalisait la jonction Le Caire-Le Cap.

La mise en place de l'administration européenne se fit non sans peine et souvent avec beaucoup de maladresses dues à l'ignorance (méconnaissance et/ou mépris) qui était celle de la plupart des commandants blancs, qu'ils fussent civils ou militaires, des réalités ethnographiques des territoires qu'ils prenaient en charge. De toute façon la rupture était consommée même si le prestige et les fastes des royautes « nègres » qui excitaient tant la curiosité des Européens en mal d'exotisme, ont continué à être à l'honneur avec l'accord bienveillant sinon les encouragements des autorités coloniales. Elles en tiraient un grand profit politique en se faisant des alliées des institutions indigènes demeurées vénérables aux yeux de la majorité de la population, tout en les « folklorisant », si l'on peut dire. Quelle portée donner à cette discordance des temps susceptible de représenter une menace pour la stabilité des États africains ? Est-ce comme si deux temporalités coexistaient sans que l'une puisse effacer l'autre ? Cette discordance avait pour cause première la manière dont l'État colonial avait traité les « autorités traditionnelles », surtout les plus voyantes. Elle pose et pose toujours quantité de problèmes plus délicats encore à l'État africain indépendant qui doit non seulement ménager ces autorités mais éviter tout empiétement de leur part sur sa propre autorité et sa légitimité constitutionnelle. Le problème se complique dans les rapports de l'État avec les pouvoirs moins voyants, sans parler de ceux dont la vocation est fondée sur le secret. Il s'agit, en l'occurrence, des sociétés initiatiques ou des associations (par exemple, de porteurs de masque ou d'oripeaux de tel animal, lion, léopard ou crocodile dont la force est prise pour symbole de leur efficacité dans des actions de vengeance) qui en sont issues et dont l'emprise sur la population et aussi sur une fraction du personnel politique leur permet dans certains cas de peser plus ou moins directement sur les décisions politiques que doivent prendre les gouvernements. Et notamment, en matière de redistribution des fonds publics et d'avantages de toutes sortes. Comment

donc penser les rapports entre de telles forces, entre de telles autorités traditionnelles qui se manifestent ouvertement ou de façon masquée et l'État moderne ?

On pourrait formuler cette question en empruntant le titre d'un ouvrage collectif qui parut en 1987⁽⁶⁾ sous l'intitulé *La colonisation : rupture ou parenthèse ?* Car à partir des recherches menées sur leurs terrains respectifs, les auteurs des différentes contributions ont eu le mérite de poser clairement cette question qui est celle de l'insistance du passé, tout le passé, le colonial et le précolonial, dans le présent. Dans un présent de l'Afrique que ses dirigeants s'avèrent à la fois impuissants à rejeter pour se conformer aux exigences pressantes de la modernité tout en refusant de céder à ce qui serait pour les nouvelles générations un total déni de leur identité. Une identité incluant en elle-même le non identique à soi, c'est-à-dire son aliénation et l'effort pour la surmonter et la dépasser⁽⁷⁾. Quoi qu'il en soit, on peut affirmer sans hésiter qu'en aucun cas, malgré la très grande diversité des situations, il ne saurait être question de parenthèse.

L'État dans le temps long

L'objet de cette étude n'est pas de décrire et d'analyser ce que sont devenus les États africains du temps de la colonisation et moins encore ce qu'ils sont devenus depuis le moment où les territoires colonisés ont accédé à l'indépendance. Une indépendance politique qui était encore très loin d'être une indépendance économique et qui, dans les premières années, n'était pas même une indépendance administrative faute de personnel compétent, sur le plan technique, notamment. Mais avant d'aborder la question de l'État africain du point de vue anthropologique, ce qui implique de le considérer dans la perspective du temps long de son histoire et des rapports de cette histoire avec celle du reste du monde, je voudrais clore ces indications préliminaires par des remarques portant précisément sur l'idée de parenthèse. Sa signification en tant que terme opposé à celui de rupture renvoie au temps, d'une manière générale, c'est-à-dire tel que nous le concevons avec les unités de mesure qui sont les nôtres, et aussi à une appréciation subjective, collective et individuelle, de la durée telle qu'elle est vécue. De ce point de vue, il est évident que les rapports entre la France et le Sénégal (et d'abord Gorée, Saint-Louis, Dakar, la zone côtière et l'embouchure des fleuves) qui se sont étalés sur des siècles, ne sont guère comparables avec ceux que la France a eus avec un pays comme le Tchad, par exemple. Déclaré territoire militaire jusqu'en 1936, ce pays enclavé a dû son statut spécial au fait que la colonisation, ou plutôt la pénétration coloniale, n'avait commencé que peu avant 1900 et avec de maigres troupes qui avaient eu à remonter péniblement les fleuves – non sans de nombreuses ruptures de charge – depuis la côte congolaise ou angolaise jusqu'au Chari qui est la grande voie de pénétration du Tchad à

partir du Sud. La colonisation de cet immense espace compris entre l'Oubangui-Chari (future République Centrafricaine) et les zones désertiques situées aux confins de la Libye et du nord Niger ne sera effectivement achevée sur tout le Tchad actuel, c'est-à-dire le territoire s'étendant à l'intérieur des frontières reconnues par les puissances rivales qu'étaient l'Allemagne et la Grande-Bretagne, qu'à la fin de la Première Guerre mondiale et même au début des années 1920. En ce qui concerne le Tchad, proclamé indépendant, comme tous les territoires de l'AOF (à l'exception de la Guinée-Conakry de Sékou Touré qui avait rompu avec l'ex-métropole dès 1958) ainsi que de l'AEF⁽⁸⁾, en 1960, la période coloniale ne dura donc guère beaucoup plus d'un demi-siècle. Dira-t-on que c'est peu ou beaucoup pour une parenthèse dans l'histoire des populations de cette région ? Poser ainsi la question n'a pas grand sens car ce sont les intéressés qui auraient à en juger selon une perception historique qui leur est propre. Parlons du point de vue extérieur qui est le nôtre : nous avons pu, d'expérience personnelle lors de notre première mission au Tchad au début de l'année 1963, prendre la mesure de l'incroyable fragilité des structures administratives laissées aux responsables tchadiens après le départ des autorités françaises⁽⁹⁾. Mais il était impensable de revenir en arrière que ce soit politiquement ou économiquement, comme en témoigne le maintien de la culture obligatoire du coton, condition de la rentrée de l'impôt.

Il est évident, d'autre part, que la conquête coloniale n'a pas eu sur les sociétés avec État les mêmes effets que sur les sociétés sans État. Nous savons que les premières, assez rapidement amenées à s'accommoder sinon à collaborer avec le conquérant blanc, étaient moins préparées à combattre avec efficacité les troupes coloniales que les secondes qui étaient d'ailleurs, compte tenu de la plus grande dispersion des groupes de guerriers, le plus souvent pourchassées plutôt qu'attaquées frontalement. Elles avaient donc malgré la supériorité en armement de l'envahisseur, une capacité de résistance que n'avaient pas les « armées » royales et il y a eu des cas où d'importants regroupements de guerriers munis d'arcs et de flèches – naturellement des « sauvages » aux yeux des Européens – surent faire front commun et l'emporter temporairement sur l'ennemi dans une sorte de guérilla de partisans⁽¹⁰⁾.

Durant la période coloniale, c'est-à-dire quand la pacification était censée être achevée, les révoltes furent essentiellement le fait des « tribus sans chef », des sociétés qualifiées d'anarchies plus ou moins ordonnées, mais dont les membres renâclaient devant cette nouveauté qu'était l'impôt, d'abord en nature, puis en argent (la capitation) et avaient du mal à accepter les dures corvées d'aménagement de pistes carrossables. Plus tard, ils résistèrent aussi aux cultures commerciales forcées du coton, par exemple, qui rappelaient l'époque pas très lointaine de l'esclavage. N'étaient-ils pas encadrés par des gardes armés et conduits en prison en cas de rébellion ? C'est ainsi que les choses se sont passées au Tchad où le souvenir de l'embrigadement de milliers

de Sara emmenés fort loin de chez eux pour construire le chemin de fer Congo-Océan (la ligne Pointe Noire-Brazzaville, achevée en 1924) et dont nombre d'entre eux y laissèrent la vie tant les conditions de travail étaient dures pour ne pas dire inhumaines, était encore vivace plus d'un demi-siècle plus tard⁽¹¹⁾.

Les royautes, quant à elles, avaient prospéré, non pas grâce à l'accroissement de la production vivrière, du développement de l'artisanat ou à l'exploitation d'autres ressources (exception faite de l'or) mais surtout par la guerre pour capturer des esclaves et se livrer au pillage, activités auxquelles le pouvoir colonial avait mis fin. Certes pas pour des raisons humanistes. Il faut aussi noter qu'en des lieux d'accès difficile, comme les confins du Tchad, du Soudan nilotique et de l'Oubangui Chari, devenu la RCA, ces activités destructrices purent se perpétuer jusque dans les années 1940. On voit donc que la rupture consécutive à la conquête coloniale fut beaucoup plus nettement marquée dans le cas des royaumes que dans celui des sociétés sans pouvoir centralisé pour lesquelles, si l'on peut dire, l'histoire, l'histoire qui était la leur, ne s'était pas arrêtée aussi brutalement. Lorsque l'indépendance fut proclamée, dans bien des pays les différences entre systèmes politiques perdurant au sein de l'État perdirent de leur importance, il n'en resta que les différences culturelles qui se traduisirent sur le plan de la compétition pour le pouvoir d'État par ce phénomène alors nouveau qu'on a appelé le tribalisme. On désigne par ce terme un ensemble de discours et de pratiques visant à activer ou réactiver des liens anciens de solidarité entre des familles, des lignages ou même des clans, au moyen de dons somptuaires (à l'occasion des cérémonies de lever de deuil de personnages importants du lignage, par exemple, ou de telle fête du calendrier coutumier ou chrétien), ou en procurant des avantages divers que le candidat à un poste élevé dans les instances de l'État, se doit de distribuer ou de promettre aux « siens » pour se constituer une clientèle fidèle, c'est-à-dire sa base électorale et consolider sa base politique, d'une manière générale.

Le pouvoir politique et la force militaire n'avaient pas été les seuls acteurs de la rupture coloniale qui avait conduit à l'instauration des divers *régimes* colonialistes plus ou moins stabilisés et préfigurant les futurs États indépendants⁽¹²⁾. Il avait fallu en effet que très vite les missions chrétiennes de toutes obédiences vinssent au plus près des populations pour les évangéliser et donner une aura de spiritualité à la domination européenne. Certes la présence de missions chrétiennes portugaises en terres africaines, catholiques d'abord, précède d'au moins trois siècles celles qui accompagnèrent la période coloniale dont nous parlons. Mais l'étrange histoire du royaume kongo dont le roi et la noblesse se convertirent de leur plein gré (ils étaient même dans un premier temps plutôt demandeurs) dans les dernières années du XV^e siècle et l'échec, après un très lent déclin, de l'implantation du christianisme dans cette région d'Afrique équatoriale, montre qu'il s'agissait d'une rencontre historique d'une toute autre nature – elle a lieu à la période du capitalisme naissant

mercantiliste – que celle qui commença dans la seconde moitié du XIX^e siècle, à l'époque où le capitalisme triomphant se revendique résolument impérialiste.

Henri Labouret, un administrateur français éclairé et surtout un grand ethnographe africaniste, écrit ceci : « À l'aube de la colonisation moderne, la Bulle de 1493 en imposant aux conquérants des terres nouvelles l'obligation de catéchiser et moraliser les Naturels, annonce déjà l'orientation chère aux Français, et que l'on nommera plus tard l'impérialisme spirituel ou culturel » et plus loin, il ajoute : « L'impérialisme matériel rejoint de bonne heure l'impérialisme spirituel et se confond avec lui^[13]. » Au début de cet ouvrage qui est intitulé *Colonisation, colonialisme, décolonisation* (ce dernier mot dont l'usage ne va se répandre que quelques années plus tard, sert, à la différence des deux premiers, à désigner un « programme » et non un fait), il qualifie la politique impérialiste de « libérale » et il en résume ainsi les caractéristiques :

La lutte contre l'esclavage, les diverses tentatives pour obtenir, avec la liberté du commerce, l'accès de tous aux matières premières essentielles, en même temps que le problème colonial passait progressivement du plan national sur le plan international.

De nos jours, la politique tutélaire et la « mission sacrée » assumée par les puissances responsables de populations attardées réclament au bénéfice de celles-ci une action éducatrice que la France entend poursuivre au moyen d'une assimilation nécessairement assouplie pour respecter les cultures locales.

C'est donc ainsi, avec des mots qui aujourd'hui nous heurtent, que l'homme ouvert, lucide et pas du tout réactionnaire qu'était H. Labouret, le chercheur qui travailla au Musée de l'homme de conserve avec Paul Rivet^[14], voyait en 1952 ce que devrait être la décolonisation. Un processus qui allait aboutir à très brève échéance (1960) à l'indépendance que ni le Front populaire, ni même les gouvernements de la Libération et des années qui suivirent n'avaient mis à leur programme.

L'une des raisons de ce « retard historique » est que la domination européenne, pas seulement politique et militaire, mais totale car forte de la certitude de sa supériorité culturelle et morale sur les Noirs, se targuait d'apporter la civilisation moderne et en même temps que ses lumières, celles de la Raison, la lumière d'une religion universelle. Du même coup, pensait-on en Métropole, elle faisait preuve d'un esprit de bienveillance vis-à-vis des âmes qui tempérait la brutalité de l'exploitation des colonisés, ce dont lui faisaient aussi crédit des progressistes (les dirigeants socialistes, par exemple) qui n'étaient pas, au départ, des partisans enthousiastes des aventures coloniales pas plus que de l'évangélisation des populations sous tutelle. Ainsi, à la différence du pouvoir africain traditionnel qui se présentait comme sacré en lui-même ou indissolublement uni à une autorité sacrée, le pouvoir des Blancs offrait aux indigènes deux visages qu'il voulait strictement distincts et sans lien apparent l'un avec l'autre : d'une part, le politique, celui du règne de l'ordre, de la contrainte d'une administration de nature laïque comme la République dont elle procédait et appuyée par la force (policière et militaire)

et, d'autre part, le religieux, celui de prêtres, curés ou pasteurs, faisant appel à la conviction, mais exerçant une forte pression pour obtenir le plus grand nombre possible de conversions. Avec le recours à des méthodes de persuasion tantôt grossières, tantôt plus raffinées, et non sans faire miroiter aux yeux des catéchisés des avantages de toutes sortes (soins infirmiers dans des dispensaires, ouverture d'écoles, aide matérielle, notamment) qui souvent furent effectivement fournis. Dans de nombreux territoires, malgré de larges plages demeurées vierges à cet égard, l'implantation des missions chrétiennes fut un succès et leur influence sur les populations gagna rapidement en profondeur, en ville comme en brousse.

Ce qui précède suffit, me semble-t-il, à faire mesurer de façon plus précise le caractère global de la rupture entre État moderne, colonial et postcolonial et État historique précolonial. C'est l'étude de ces États africains anciens que nous allons aborder en nous interrogeant sur leur nature et leurs origines.

Chapitre II

L'État en Afrique : point de vue anthropologique

Validité du concept d'État

Une première constatation s'impose au chercheur : l'analyse comparée des mythes de souveraineté occupe une place essentielle dans les études anthropologiques sur l'État et ses origines en Afrique noire, en particulier. La littérature très abondante sur ce sujet nous conduit à faire ce constat que peut-être on ne manquera pas de mettre en rapport, comme on le verra plus loin, avec la relative rareté des informations, que ce soit celles qui proviennent des fouilles archéologiques ou celles fournies par des documents d'ordre historique ou prétendus tels. Mais il importe aussi de dire qu'une telle recherche, nous l'indiquions plus haut, soulève une question préalable de vocabulaire qui s'impose d'emblée quand on traite d'un sujet tel que l'origine de l'État. Peut-on éviter de se demander s'il s'agit des systèmes politiques susceptibles d'être désignés comme des États en raison de la présence de tel ou tel caractère que les auteurs qui font autorité en ce domaine, jugent appartenir à la nature de l'État ? Comme, par exemple, la centralisation du pouvoir et sa concentration entre les mains d'un seul entouré de compagnons et de parents qui se sont mis à son service et forment ainsi un embryon d'appareil d'encadrement politique de la population et donc d'État. Ou bien de tel autre caractère contingent comme le fait pour un groupe local, constituant d'abord un habitat villageois, de se transformer graduellement en cité-État, ce qui implique un processus de différenciation sociale (entre paysans, artisans et commerçants, par exemple) et de réagencement de l'espace occupé afin notamment de tirer avantage d'une situation géographique au carrefour

d'importantes routes commerciales. On pourrait multiplier les caractères propices à la formation d'un État sans aboutir à des conclusions satisfaisantes. Ne faudrait-il pas alors commencer par faire droit à une exigence de méthode en laissant en suspens la question préjudicielle de l'universalité de la notion d'État telle qu'elle s'est imposée dans notre histoire, dans l'histoire de la pensée politique occidentale ?

Dans le vocabulaire usuel des africanistes, qu'ils soient anthropologues ou historiens, les mots empire, royaume, chefferie (ou cheffauté), cité-état et quelques autres encore, servent à désigner des formes institutionnelles du pouvoir politique que l'analyse des données empiriques – relevées sur le terrain ou dans des descriptions d'auteurs anciens – permet de distinguer assez nettement les unes des autres et ne semblent pas soulever des difficultés *a priori*. Même quand ils renvoient à une réalité politique qui ne nous est pas familière, telle que chefferie (de village ou d'un ensemble territorial regroupant plusieurs villages), Conseil ou Assemblée des Aînés de clans, classes d'âge ou systèmes générationnels, les spécialistes donnent à ces mots une signification qui ne porte pas à équivoque ; ils ont, pensons-nous, une acception commune admise de tous ou presque. Mais quant à ranger ces différentes formes d'organisation du pouvoir dans une même catégorie appelée État, la chose ne va pas de soi et ce d'autant plus que nous avons la plus grande peine à nous dégager des représentations qui lui sont attachées dans la pensée occidentale. Aucune définition ne saurait faire autorité dans ce domaine.

Les historiens du Vieux Monde nous apprennent que la forme politique qualifiée d'État, à laquelle ils ne jugent pas indispensable de donner une définition, qu'il s'agisse d'un royaume, d'un empire ou d'une cité-état, est apparue dès la plus haute antiquité. En Mésopotamie puis en Égypte, plus tardivement en Chine, en Inde et dans le Moyen et Proche-Orient. Pour la plupart d'entre eux, il est admis que les États qui émergent sont consolidés par la formation d'une bureaucratie, une catégorie de « fonctionnaires » qui est en possession de l'écriture et qui en fait plus ou moins largement usage. Principalement pour administrer des territoires plus ou moins vastes et contrôler les populations qui l'habitent et aussi gérer les échanges économiques, à l'intérieur comme avec l'extérieur desdits territoires. Tout cela se faisant au nom d'un souverain absolu et sous sa haute autorité.

Mais c'est dans l'Antiquité classique que naît, en Grèce et en Italie, un concept d'État autour duquel va se développer et prendre de plus en plus d'ampleur une réflexion politico-juridique et philosophique – donc normative et autorisant la discussion et la contestation – sur ce qu'est et sur ce que doit être le gouvernement de la cité. Celle-ci est théoriquement instituée par une communauté d'hommes de condition libre qui décident, selon des modalités choisies, du régime sous lequel ils veulent vivre. Mais le domaine du politique demeure et demeurera longtemps encore inséparable du religieux et, à ce titre, il est hétéronome dans son principe ; cependant il tend à s'en détacher. Car

tout en entretenant des mythes narrant les exploits des héros fondateurs, tout en maintenant l'idée d'une origine divine des lois de la cité, ceux qui les font et qui en débattent avant de s'y soumettre, agissent en sorte que les hommes se définissent d'abord comme citoyens dont la vertu, c'est-à-dire le souci de la cité, la fidélité qu'elle commande à ses intérêts supérieurs, priment sur la piété, c'est-à-dire le respect des dieux du foyer et des devoirs familiaux qui en découlent. En témoigne l'irréductible opposition entre Antigone et Créon dont nous parlerons plus loin en examinant les textes de Hegel sur l'État et la société civile.

C'est seulement avec l'apparition du christianisme et l'expansion des églises au sein de l'Empire romain et ensuite la très lente émergence des nations sur la ruine de cet empire que la forme étatique que nous désignerons comme pré-moderne prendra consistance en Occident. Des siècles plus tard, après une gestation également lente freinée par les institutions féodales, puis celles de la monarchie absolue, mais favorisée par le développement économique qui accélérera le mouvement historique de concentration et, dans une certaine mesure, de rationalisation du pouvoir politique, la domination de la classe bourgeoise s'imposera. Cette classe qui, comme telle, précède et annonce la classe « universelle » qu'est (ou devra être) le prolétariat selon Marx, combinera un ensemble d'idées politiques et morales censées fonder l'identité nationale et aussi la civilité des citoyens, avec la rationalité qui est censée, elle, caractériser l'État dit moderne. Ses adversaires tiendront à rabaisser au rang d'une idéologie au service de ses intérêts de classe, ces idées qui furent indéniablement révolutionnaires à l'origine. Au terme de rationalité, on peut tout aussi bien – ou peut-être vaut-il mieux – substituer celui de rationalisation surtout administrative, voire bureaucratique, celle-ci allant de pair avec la sécularisation des diverses fonctions qui incombent à l'État ou qu'il s'attribue à lui-même. Celle, notamment, qui touche au maintien de l'ordre et de la loi, en recourant, comme l'indique Max Weber, à l'usage d'une violence proclamée légitime, et celle de la gestion des aspects avant tout économiques et politico-juridiques de la vie de la société. Cette vision de l'État et de sa rationalité conçue comme conformité à des idéaux – de liberté et de justice, dans le cas d'une démocratie ou d'une monarchie constitutionnelle – mais aussi conformité au réalisme d'une « rationalité » quant au but, pour citer encore une formule de Max Weber, imprègne notre pensée du politique. De ce fait, qu'on en ait clairement conscience ou non, elle s'insinue dans nos analyses des formes instituées du pouvoir – qu'il soit faiblement ou fortement centralisé – dans les sociétés lointaines que nous étudions.

La question est de savoir en quoi il y a là un obstacle à une véritable anthropologie du politique et, si c'est le cas, comment le surmonter.

Il ne semble pas qu'il suffise de prendre une position distanciée – avoir « un regard éloigné » – pour que soit suspendu tout jugement de valeur, explicite ou implicite, sur les faits observés par les ethnologues. Il est très significatif qu'Evans-Pritchard et Meyer Fortes, les deux éminents africanistes qui

publièrent en 1940 le recueil intitulé *African political systems*, ne retinrent pour tout critère de classification que celui de la présence ou de l'absence de l'État dans les différentes sociétés analysées. Bien sûr, ils se défendirent de penser le non étatique comme le moins politique (et donc le plus primitif) et à la limite du non politique⁽¹⁵⁾, ce qui aurait été en complète contradiction avec le projet même d'une anthropologie politique. La notion du politique alors promue, c'est-à-dire prise en extension, englobe État et non État. Elle implique donc qu'on balaye un champ qui inscrit les contraires dans un continuum. Le repérage du politique proprement dit nous mènerait ainsi d'une position minimale où la valeur de l'attribution du qualificatif étatique à l'organisation d'un groupe humain tend à diminuer au point de perdre sa fonction discriminante – ce qu'évoque la bande ou la horde primitive (certains auteurs ont tenu à parler « d'anarchie ordonnée ») –, pour arriver à l'autre extrême, à ce qu'on a appelé l'État fort et autoritaire, voire l'État totalitaire. Cette dénomination, rappelons-le, revient à Mussolini qui faisait l'apologie de ce type d'État et voyait en lui l'idéal à atteindre par le fascisme. Il est utile, je pense, de préciser que la qualification de totalitaire n'est pas nécessairement réservée à des États apparus au xx^e siècle sinon pour observer qu'ils ont alors été portés à une sorte de perfection. Mais il n'y aurait pas abus de langage à parler de totalitarisme à propos du système de pouvoir zoulou édifié par le roi Chaka au début du xix^e siècle dans la région du Natal en Afrique du Sud. Et sans doute à propos de quelques autres États de l'Afrique précoloniale.

Dans une démarche d'anthropologie politique comparative, seule l'accumulation de monographies permettrait en principe de dégager les propriétés distinctives des formes politiques dont l'existence est avérée, mais le propos qui est ici le nôtre n'est pas typologique, il est historique. Et précisément, il n'y a guère de sens à s'interroger sur l'État et ses origines en Afrique noire (ou ailleurs dans le monde) en dehors d'une perspective historique, laquelle nous confronte immédiatement au discours mythique qui est celui des origines, celui de la fondation. Il y a donc une question essentielle à examiner qui est celle des rapports entre ces deux discours que nous tenons pour distincts et qui parfois s'entremêlent, celui de l'histoire et celui de la mythologie et des récits légendaires. Certains chercheurs, anthropologues ou historiens des populations sans écriture persistent à désigner l'histoire qui est leur objet comme étant de l'ethno-histoire, sans doute est-ce pour dire que l'essentiel, mais pas tout, de ce que nous pouvons appréhender du passé de ces populations nous est donné dans le discours qu'elles-mêmes tiennent sur leur passé, c'est-à-dire leurs traditions orales. Mais nous savons qu'elles ne constituent pas un discours unique et fixe auquel se tiendraient les traditionnaires (tels les griots malinké ou les *gesseré* soninké d'Afrique occidentale) et qu'ils se contenteraient, dans la mesure où la mémoire humaine le permet, de reproduire à l'identique, mais une polyphonie dont les harmoniques mythologiques sont loin d'être absentes.

La philosophie comme instance

Dans un travail précédent en hommage à Luc de Heusch^[16], il m'était apparu qu'à cette question qui est présente dans la plupart de ses œuvres, il apportait des éléments de réponse d'un grand intérêt pour les ethnologues. Je m'étais en effet efforcé d'y démêler les rapports entre mythe et histoire tels qu'ils se présentent dans ses *Mythes et rites bantous*, la trilogie qu'il a consacrée aux récits de fondation d'un certain nombre de royaumes d'Afrique centrale et de la région des Grands Lacs. Des récits de fondation qui sont, en l'occurrence, aux confins du mythe (qui conte la geste d'un ou de plusieurs héros) et de l'histoire, une histoire se présentant d'abord comme une aube incertaine où se dessinent les commencements d'une dynastie qui va s'inscrire dans une temporalité déterminée, linéaire ou sérielle et qui permet d'entrevoir l'apparition – ou parfois l'échec avant un nouveau départ – de formations politiques qu'on peut désigner comme proto-étatiques, pré-étatiques ou comme étatiques à proprement parler, si l'on peut dire. Le premier des trois livres est, rappelons-le, intitulé *Le roi ivre ou l'origine de l'État*. Le titre de la trilogie elle-même met à égalité les mythes de souveraineté et les mythes étiologiques, d'une part, les rituels de royauté et ceux de l'initiation, d'autre part, car l'analyse des premiers aurait été impossible sans le recours aux seconds qui leur sont plus ou moins directement associés et auxquels ils tiennent lieu de fondement.

Le propos qui est ici le mien est de prolonger, d'une certaine manière, le vœu qui fut toujours celui de Luc de Heusch de « faire dialoguer histoire et anthropologie ». Le faire en tentant d'élargir le champ de sa réflexion et de confronter la démarche anthropologique, que notre auteur voulait résolument structuraliste, non seulement à celle de l'histoire^[17] mais aussi à celle de la philosophie de l'histoire. La raison en est que ce domaine spéculatif répond à l'exigence intellectuelle – qui s'exprime dans la position critique que revendique la philosophie^[18] – de se porter au-delà de la confrontation entre des disciplines qui ont beaucoup en commun mais un commun qu'on a de la difficulté à penser en demeurant dans les limites des disciplines constituées ; elles échappent en effet difficilement à la tendance de tirer à soi la couverture, si l'on me passe cette expression. En tout état de cause, invoquer la philosophie, qu'elle soit à la mode ou non, ne va pas sans poser la question de la pertinence : n'est-ce pas alors se placer complètement hors du champ des sciences sociales qui comme telles, et au même titre que les sciences de la nature, n'auraient pas à se soucier de cette forme de spéculation ?

À quoi on peut objecter qu'au contraire, celles-ci exigeraient aujourd'hui, dans le moment historique qui est le nôtre, celui de la fin de la domination mondiale de l'Occident en même temps que la fin des espoirs ou des utopies qui étaient les siens et donc aussi celle de ses certitudes, qu'on fasse retour – un retour critique – à l'héritage philosophique qui est le leur, quoi qu'on en dise. Elles s'en étaient séparées, d'aucuns diraient émancipées, par nécessité,

afin d'exister positivement en s'ancrant dans le champ d'expérience qui leur est propre, mais un fil tantôt très ténu tantôt plus apparent les avait toujours rattachées. Cela se vérifiait chez ces philosophes de formation qu'étaient naguère les sociologues et les anthropologues. Chez Durkheim, notamment, dans les pages extrêmement denses de conclusion de l'une de ses œuvres maîtresses, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, où il disserte sur « la fonction spéculative de la religion » et se demande comment la société peut être la source de la pensée conceptuelle. Comme chez Lévi-Strauss, dans la plupart de ses ouvrages mais surtout dans ses *Mythologiques* où il est question de déduction transcendantale à propos des catégories mises en évidence par l'analyse structurale des récits mythiques.

L'un et l'autre mais de façon tout à fait différente, au point ultime où les menait leur réflexion, se retrouvaient malgré eux, peut-être, face à la philosophie. Et, on ne saurait s'en étonner, compte tenu de l'influence dominante qu'elle eut dans la pensée française, face à la philosophie critique de Kant⁽¹⁹⁾. Car il fallait bien conduire à son terme, terme qui marque le seuil du champ proprement philosophique où ils ne firent qu'une brève incursion, une réflexion sur les rapports entre l'esprit humain en tant que sujet connaissant et l'objet spécifique de cette activité de connaissance scientifique, en l'occurrence, la société et plus particulièrement cette partie des faits sociaux qu'on désigne comme les croyances religieuses, les représentations collectives et les idéologies. Il semble bien, à voir ce qui se publie ces dernières années, en Europe comme aux États-Unis, que de nombreux chercheurs, dont certains viennent de la philosophie ou ont fait un passage par elle, éprouvent le besoin de s'interroger ou de faire retour sur ce rapport de filiation, à la fois problématique mais néanmoins indéniable, entre les sciences de l'homme et la philosophie. N'était-elle pas depuis ses origines dans la Grèce antique et jusqu'à l'époque des Lumières, à elle seule, les sciences humaines et même les sciences de la nature, en général, si l'on songe à son histoire depuis les Présocratiques, Platon, Aristote et jusqu'à Descartes, Leibniz et quelques-uns des Encyclopédistes ?

À propos de la position de Lévi-Strauss, je voudrais ajouter un trait sans doute anecdotique mais qu'il me paraît intéressant de signaler. On sait qu'il n'appréciait que fort modérément la philosophie de ses contemporains (notamment, les différentes variétés d'existentialisme et d'humanisme) sur laquelle il ne s'est d'ailleurs jamais expliqué de façon approfondie. Il est quand même piquant de lire dans le journal de son ami Alfred Métraux les lignes suivantes datées du 13 mars 1947 :

Nous allons rendre visite à Lévi-Strauss, avec qui nous discutons de l'état actuel de l'ethnographie. Il veut un retour à la philosophie, à une conception d'ensemble. L'anthropologie est, aux États-Unis, une maladie sociale qui atteint les gens incapables de supporter leur civilisation⁽²⁰⁾.

« Une conception d'ensemble » ne peut être que philosophique, dit alors

Lévi-Strauss, mais dans ses publications, il écrit structuraliste, sous peine d'abandonner les sciences humaines et sociales à un empirisme sans inspiration. Mais, sur un plan philosophique, l'inspiration kantienne suffit-elle aujourd'hui pour être en mesure de répondre aux interrogations qui touchent aux rapports de l'anthropologie et de l'histoire ? C'est pour répondre à une attente suscitée par sa morale qui exigeait une prise de position sur l'espérance qu'advienne un jour dans l'histoire des hommes la « cité des fins », que Kant a abordé la philosophie de l'histoire dont ne traitait aucune des trois Critiques. Concrètement, la question était : peut-on œuvrer pour et espérer qu'une constitution politique conforme à l'idéal rationnel de la moralité soit proclamée et régie effectivement la vie de la cité ? C'est une question qui, dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, était devenue l'une des préoccupations majeures des penseurs de l'époque finissante des Lumières en Europe. Mais il faut bien dire que c'est avec Hegel que ce champ de la pensée a pu connaître ses développements les plus amples et les plus systématiques. Certes, il n'était pas le premier à philosopher sur le passé de l'humanité appréhendé comme une totalité signifiante : il suffit d'évoquer les noms de Bossuet dont le *Discours sur l'histoire universelle* (1681) fait appel à un plan voulu par la Providence divine, de Voltaire à qui nous devons un ouvrage qui porte en titre *Philosophie de l'histoire* (1765), et plus près de Hegel, ceux de Herder et, nous venons de le dire, de Kant lui-même. Et surtout ne pas oublier que ce champ avait été exploré en profondeur dans la première moitié du XVIII^e siècle par le Napolitain Giambattista Vico.

Même si logiquement ce n'est pas très satisfaisant, je dois dire que c'est un point de vue nécessairement extérieur à la philosophie qu'il me faut adopter pour me risquer à engager un dialogue avec la philosophie de l'histoire à partir de Hegel^[21] et qui fasse sens pour les anthropologues, car il n'est pas question d'entrer de plain-pied dans ce domaine et moins encore de disserter sur les présupposés de l'idéalisme hégélien pas plus que de ceux du matérialisme historique marxiste. C'est donc à partir du terrain qui est le mien, celui de l'ethnologie africaniste, que j'aborderai le texte que Hegel a consacré à l'Afrique noire, et si en discutant le propos du philosophe de l'histoire, je deviens (ou redeviens) quelque peu philosophe, ce serait à la manière dont la particule quantique dépourvue de masse devient massive par l'effet du champ dans lequel elle se déplace.

Nous nous en tiendrons donc plus particulièrement mais pas exclusivement, il va sans dire, à l'un de ses textes – souvent cité mais parfois par des lecteurs un peu trop pressés – qu'on trouve dans l'ouvrage intitulé *La raison dans l'Histoire*. Publié séparément après la mort de Hegel, il constituait l'introduction à ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Ce texte relativement long comparé aux maigres pages consacrées à l'Amérique indigène, porte sur les sociétés et les civilisations de l'Afrique noire. Il se trouve dans le chapitre IV du livre et a pour titre « Les conditions naturelles. Le fondement géographique de l'histoire universelle » Dans le paragraphe qui

porte sur « Le vieux monde », vingt-cinq pages nous parlent de l'Afrique alors que dans celui sur « Le nouveau monde », les Amérindiens n'avaient droit qu'à trois seulement.

Le moins qu'on puisse dire est que le philosophe, comme nous le verrons, y fait preuve d'une attitude critique et dépourvue de la moindre indulgence vis-à-vis de ces peuples qui, à ses yeux, ne sont sortis ni de la sauvagerie ni de la barbarie. Il n'a guère de doute sur le bien-fondé de son jugement sur l'Afrique puisqu'il pense avec raison, semble-t-il, connaître les principaux ouvrages qui ont été publiés de son temps en Europe sur ce sujet. De toute façon, le philosophe de l'histoire universelle ne peut laisser cette partie du monde qui appartient à l'Ancien monde, hors de son champ de réflexion. Philosophier sur l'histoire n'exige-t-il pas qu'on en explore les limites, c'est-à-dire qu'on s'aventure dans la zone obscure où est censé s'effectuer le passage de la phase non encore historique, du moins pour une fraction de l'humanité, à celle où ladite fraction fait son entrée dans l'histoire, en l'occurrence, de la manière la plus brutale. Autrement dit, dans cette perspective, être c'est être connu. S'agissant de l'Afrique noire, elle est demeurée, selon Hegel, à son seuil, c'est-à-dire connue, mais fort peu et reconnue, pas du tout.

Il n'y aura donc pas lieu de s'étonner qu'il ait jugé bon d'emprunter l'essentiel de sa documentation à un géographe, son contemporain Carl Ritter. Un universitaire de renom qui a été considéré comme l'un des fondateurs de cette discipline qu'il éleva au rang de science. Une science qui a pour objet la connaissance de la nature physique du globe terrestre et de la manière dont l'environnement dans sa diversité (la définition de ce concept (*Umwelt*) est encore assez vague à cette époque qui s'en tient pour l'essentiel au facteur climatique et à la nature du relief) détermine les conditions d'existence des divers groupes humains, selon qu'ils habitent telle ou telle partie du monde. Il est intéressant néanmoins de savoir que C. Ritter a été aussi admiré comme l'un des premiers théoriciens du déterminisme environnemental.

L'étrange est que les pages de Hegel sur les Noirs, qui avaient tout pour les agresser, ont retenu une attention plutôt bienveillante de la part d'un certain nombre, certes limité, d'intellectuels africains. Il vaudra la peine, je crois, de s'interroger sur les raisons d'une telle réaction et d'essayer de comprendre pourquoi la fascination qu'a exercée sur eux la pensée dialectique du « Professeur de Berlin », comme l'un d'entre eux se plaît à le nommer, en est arrivé à dominer le sentiment de répulsion qu'ils ont d'abord éprouvé en lisant un texte injuste et, comme on le verra, contenant inévitablement de lourdes erreurs, bien explicables dans les années 1820-1825, alors que l'exploration de l'intérieur du continent noir commence à peine. Mais c'est surtout de l'incompréhension dont fait preuve Hegel vis-à-vis de l'étrange, vis-à-vis de l'altérité, qui nous frappe ; elle est peut-être le propre de toute philosophie de l'histoire que la confrontation avec la différence des cultures dans ce qu'elle a d'irréductible renvoie à ses limites. Car c'est son projet même qui a pour ambition de rabaisser cette différence à son inessentialité.

Fonction et fondement de l'État

Avant d'entrer dans l'examen détaillé du texte de Hegel, je voudrais prendre du champ par rapport à la matière historique elle-même sur laquelle va porter cet essai en me donnant comme point de départ la question d'inspiration très hégélienne qui avait été soulevée par Michel Izard à propos de l'apparition de la royauté et donc, selon lui, d'un système politique à caractère étatique, chez les Mossi du Burkina Faso. Les lignes qui vont suivre sont à considérer, que le lecteur veuille bien m'excuser d'y renvoyer, comme une suite à l'analyse que j'avais consacrée à *Moogo*^[22], le livre que cet auteur avait publié en 2003. J'y relevais seulement mais sans la discuter la proposition suivante : « À la naissance de l'État, il y a une contingente révolution technique et une nécessaire révolution intellectuelle^[23]. » Sa portée théorique m'est apparue d'autant plus digne de débat qu'elle prend place dans les pages de conclusion de *Moogo*, ouvrage capital qu'on peut considérer comme le couronnement de toute son œuvre. Ethnologue ayant reçu une solide formation philosophique, il était l'éminent spécialiste des Mossi du Burkina Faso, et plus particulièrement du royaume du Yatenga. C'est le deuxième en importance parmi la vingtaine de royautes et « cheffautés » que compte l'ensemble des unités politiques mossi et il lui avait consacré une thèse monumentale. Il était aussi l'un des rares anthropologues à s'être attaqué avec constance et rigueur à la question si compliquée et si controversée de la formation de l'État dans l'aire culturelle voltaïque. Bien sûr, il n'était pas le seul à le faire, mais c'est surtout chez les auteurs anglo-saxons que cette préoccupation dominait. Ce qui n'est sans doute pas sans rapport avec la politique d'*indirect rule*, celle du recours systématique aux *Native Authorities*, préconisée et souvent appliquée par le gouvernement britannique qui faisait volontiers appel aux anthropologues africanistes pour qu'ils l'éclairaient sur les structures du pouvoir dans les sociétés des territoires colonisés. Du côté des chercheurs français, il y eut de grands précurseurs dans la première moitié xx^e siècle qui apportèrent une contribution décisive à l'anthropologie historique et à l'histoire tout court de l'Afrique occidentale (citons pour mémoire quelques noms des plus illustres, Maurice Delafosse, Charles Monteil et, plus récemment, Yves Person), mais l'anthropologie politique en France ne s'est développée qu'après la Deuxième Guerre mondiale, et principalement sous l'impulsion de Georges Balandier dont l'enseignement et les livres eurent une grande influence sur toute une génération d'africanistes. Et parmi les chercheurs qui lui doivent leur formation, il me semble que c'est le nom d'Emmanuel Terray^[24] qu'il convient de citer avant tout autre. J'observe que comme Michel Izard, il était aussi de formation philosophique ; plus encore, ils étaient, l'un comme l'autre, d'autant mieux préparés à aborder cette question qu'ils avaient fondé leur position théorique en prenant soin de rassembler une documentation historique aussi complète que possible sur l'aire culturelle à laquelle appartient la population du royaume objet de leur étude. Mais ils savaient l'un et l'autre que le

problème de la formation de l'État n'est pas et ne peut pas être seulement d'ordre historiographique, que sa solution n'est donc pas strictement suspendue aux connaissances accumulées dans les différents domaines de recherche donnant accès au passé d'une société : l'archéologie, les traditions orales et bien sûr, la documentation écrite. Cette dernière est parfois riche comme en Afrique de l'Ouest sur laquelle des auteurs arabes du Moyen Âge (d'origine andalouse et d'Afrique du Nord) nous ont laissé des textes auxquels nous devons une importante partie de nos informations d'ordre géographique et politique. Mais le plus souvent elle est peu abondante quand elle n'est pas quasiment inexistante, comme c'est le cas pour de nombreuses populations sans État. Or celles-ci occupent des territoires qui ne sont pas séparés de ceux que contrôlent ou sont censés contrôler les États par des frontières aux lignes bien définies. Rendre compte de l'apparition de ces États implique donc que l'on s'interroge sur l'imbrication dans l'espace et sur une longue durée, de systèmes politiques opposés ou du moins, que l'on a pu considérer comme radicalement différents ainsi qu'en témoigne la dichotomie État/non-État sur laquelle, nous l'avons indiqué plus haut, reposait *African Political Systems*, le célèbre recueil qui fut publié en 1940, sous la direction d'Evans-Pritchard et de Meyer Fortes. Ce classique parmi les classiques a été et demeure néanmoins un texte de référence en anthropologie politique en raison de la qualité des différentes contributions qu'il réunit (des études de terrain réalisées par des ethnologues de grande réputation), et de l'importance théorique de ces textes très substantiels que sont la Préface rédigée par A.R. Radcliffe-Brown et l'Introduction qui est le fruit de la réflexion commune des deux « éditeurs » du recueil. Trois personnalités éminentes de l'anthropologie britannique.

À la question de l'apparition de l'État en Afrique noire répond donc l'affirmation tranchante de Michel Izard, qui précise que cette apparition en pays mossi (ou plutôt sur des territoires de la zone voltaïque appelés à le devenir après leur soumission aux conquérants) se présuppose elle-même, en quelque sorte, dans le concept de *naam*, expression dans la langue des Mossi du pouvoir. Un pouvoir qui est d'une nature autre et supérieure à ce qui lui préexiste et qui s'incarne dans le nouveau souverain, le *naaba* (le détenteur du *naam*). En raison de sa portée très générale pour l'Afrique, en tout cas, une telle affirmation comporte une dimension d'ordre philosophique qu'il est impossible de méconnaître : sinon comment faut-il comprendre le choix du couple d'opposés – nécessité/contingence – qu'il a jugé bon d'utiliser pour définir par ces modalités la révolution conduisant à la formation d'un État ? Affirmer en effet que la supériorité matérielle, car c'est bien de cela qu'il s'agit et, notamment, technologique (sans doute faut-il privilégier celle qui est acquise sur le plan de l'armement mais aussi de la stratégie et des tactiques nouvelles de combat qu'elle implique) relève de la contingence tandis que la manifestation de « l'œuvre de pensée », désignée, en l'occurrence, comme une « révolution intellectuelle », relève de la nécessité, cela peut s'interpréter de façons fort différentes. À coup sûr, je n'imputerai pas à Michel Izard une

intention de polémiquer contre ce qu'on pourrait qualifier de postulat mais qui a été souvent énoncé comme un dogme du matérialisme historique : le primat des bases matérielles (écologiques, économiques et techniques) dans le développement des sociétés et plus particulièrement dans le changement de leur organisation politique. D'où découlerait la « secondarisation », si l'on me passe ce néologisme⁽²⁵⁾ emprunté à des psychanalystes, des aspects idéels qui ne seraient que le reflet d'un certain rapport de force entre les classes ou les différents groupes plus ou moins hiérarchisés constituant la société. Il en irait ainsi, que ces aspects se présentent comme une idéologie cohérente du pouvoir qui serait une forme de philosophie politique ou bien, ce qui est le cas de loin le plus fréquent dans le domaine qui est le nôtre, comme un corpus de représentations de l'univers, de principes à la base d'un ordre cosmique dans lequel trouvent place et auquel se subordonnent et l'ordre social et l'ordre politique. La notion de *naam* chez les Mossi en laquelle sont conjoints le pouvoir souverain du dieu un assimilé au soleil (*wende*) et le pouvoir terrestre du roi (*naaba*) en est une remarquable illustration, comme on peut le voir dans *Moogo*.

En dehors de quelques rares tentatives demeurées sans lendemain de forcenés d'un matérialisme prétendument dialectique, on n'a guère cherché à plaquer sur l'histoire de l'Afrique une théorie qui ferait de tels corpus des idéologies dans un sens tout aussi prétendument marxiste. C'est-à-dire, des mystifications dont la fonction serait de masquer les réalités économiques et les inégalités qu'elles engendrent, aux fins de légitimation et de glorification des détenteurs du pouvoir et dans l'intérêt de ses profiteurs que seraient, par exemple, les membres de la cour royale, les grands notables, les dignitaires en charge des rituels les plus importants, les chefs de guerre, les chefs ou aînés des lignages nobles, etc.

On peut donc se demander quel est véritablement l'enjeu théorique de cette opposition entre contingence et nécessité historiques et dans quel sens il concerne l'idée même ou la vision que l'on peut avoir de l'histoire de l'Afrique, celle des empires et des royaumes, comme celle des civilisations et des peuples, de façon plus générale. Nous avons indiqué plus haut dans la note consacrée aux travaux d'Emmanuel Terray que, selon lui, l'idée de nécessité historique était à rejeter, qu'elle n'expliquait pas l'apparition à tel moment de tel État particulier. Sa thèse est, rappelons-le, qu'un État particulier peut se constituer quand existe un faisceau de circonstances diverses offrant, si on peut le dire ainsi, une fenêtre d'opportunité à un groupe de « marginaux » (par exemple, des cadets lassés de subir l'autorité des Aînés de lignage) déterminé à imposer sa domination à la société dont il est issu, notamment, si elle est formée de clans et de lignages, localisés ou non, et dans laquelle n'existe aucune autorité centralisée. Mais il faut bien que le projet même d'État, défini, en l'occurrence, comme la concentration du pouvoir entre les mains d'un seul chef et de son entourage, se soit formé dans des esprits déjà habités par un modèle à imiter pour qu'un « passage à l'action » ait lieu et qu'une structure

politique nouvelle s'installe et puisse durer en s'assurant d'une assise légitime. Grâce, notamment, à ce levier politique qu'est un entourage. Entendons un ensemble constitué de compagnons de statuts divers (parents ou non parents, guerriers en mal d'emploi, fugitifs d'origine captive en quête d'une aventure où ils ont tout à gagner et peu à perdre) dans lequel on peut voir comme la préfiguration d'une institution de base du pouvoir, un embryon de ce qui sera l'administration du territoire sous contrôle. Il importe ainsi de se demander non pas quelle impulsion irrésistible (donc mue par une nécessité extérieure aux agencements historiques qui prévalent à une période donnée) pousse à la rébellion une poignée d'« opportunistes » changés en d'éventuels fondateurs d'État, mais de quelle nature est « la révolution intellectuelle nécessaire » dont parle Michel Izard qui invoque par ces termes une nécessité intérieure, subjective. Ne s'agirait-il pas de reconnaître aux acteurs de l'histoire une représentation critique de l'état des choses qu'ils veulent changer et donc d'une prise de conscience de cette nécessité qui donne du sens à leur entreprise qui est d'inscrire dans le réel leur projet de construire un État ? On comprend dès lors que c'est la question du sens de l'histoire qui serait posée : l'histoire de telle formation étatique particulière dans tel contexte et, au-delà, celle du sens de l'histoire du continent noir comme espace politique qui a sa singularité dans l'histoire de l'humanité. N'est-ce pas un sens dont précisément Hegel, le philosophe qui comptait tant pour Michel Izard^[26], est accusé de l'avoir privé ?

Hegel et la philosophie dans l'histoire

La question ne me semble pas vaine car dans l'esprit de la plupart des africanistes, ethnologues aussi bien qu'historiens, cette idée de sens, d'un sens de l'histoire, a été plutôt délaissée pour avoir été galvaudée par les idéologies, sinon jugée dépourvue de pertinence. C'est à coup sûr le cas des anthropologues qui se réclament de l'école fonctionnaliste, car à leurs yeux la question du fondement et des finalités de l'État est secondaire et n'explique en rien ce qui réellement est et comment ce qui est, ce qui concrètement s'observe dans l'organisation d'une société, est advenu et persévère dans l'existence. Comment n'y verrait-on pas, en effet, une marque d'un ethnocentrisme teinté de fausse naïveté quand nous savons bien que le sens est une catégorie que nous nous appliquons avant tout à nous-mêmes, à notre histoire. Cela est vrai qu'il ne s'agisse que de la direction d'un mouvement rassemblant des volontés tendues vers un but à atteindre ou de la signification profonde que revêt – nécessairement dans l'après-coup – une suite d'événements même à l'insu de ceux qui ont joué un rôle actif dans son déroulement ou l'ont vécue plus ou moins passivement. Et quelle que soit notre position sur la question, que nous accordions beaucoup ou peu de valeur à l'idée de Progrès, il y a, comme on dit, une « marche de l'Histoire », c'est-à-

dire une orientation de la flèche du temps. La manière classique (et à la base encore aujourd'hui, je crois, de l'enseignement scolaire) qui est encore la nôtre de nous représenter l'histoire que nous réduisons à celle de l'Occident augmentée de celle de son expansion mondiale et en outre, les mots choisis pour en désigner les grandes périodes en lesquelles nous la divisons : Antiquité – Moyen Âge – Renaissance et (aux limites floues pour ne dire arbitraires) Temps modernes, pour finir par Histoire contemporaine^[27], illustrent assez bien notre vision traditionnelle du sens qu'a suivi son cours. Par le titre même de l'un de ses derniers ouvrages, le grand ethnologue britannique, le regretté Jack Goody, a exprimé avec force l'arbitraire et l'arrogance de notre manière de périodiser tout le passé de l'humanité en parlant de « vol de l'histoire^[28] ».

Nous serions donc placés dans une situation quelque peu paradoxale : l'histoire de l'Afrique noire nous pose aujourd'hui avec insistance – à nous chercheurs occidentaux comme aux chercheurs Africains formés dans les Universités occidentales ou locales – la question du sens alors qu'en ce qui nous concerne, nous nous la posons peut-être avec autant d'insistance à propos de notre propre histoire, mais en nous demandant en même temps si elle n'aurait pas perdu pour nous de sa pertinence dans le contexte mondial actuel marqué par les crises de toutes sortes, économique, sociale, politique, et peut-être surtout, la crise climatique, c'est-à-dire une crise qui bouleverse de façon radicale les rapports entre l'espèce humaine et le milieu naturel dont elle découvre que par son action elle a réduit les ressources qu'elle pensait inépuisables. Car il ne suffit plus d'évoquer la rengaine sur la mort des idéologies, sur la fin de l'histoire dont ceux qui professent une espèce d'eschatologie désacralisée ne cessent de nous parler. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse des mêmes que ceux qui avaient prédit une fin heureuse, si l'on ose dire, une fin marquée par la rationalité triomphante succédant à la phase de l'irréductible opposition entre l'Est et l'Ouest, le monde bureaucratique de l'économie dirigée et le monde dit libre de l'économie de marché.

Quoi qu'il en soit, nous interroger sur le sens en partant de Hegel, philosophe de l'histoire s'il en est, me semble tout à fait indiqué. Assurément, et nous avons mentionné plus haut le nom de Vico, Hegel ne fut pas le premier à s'interroger sur l'histoire conçue comme la totalisation du passé de l'humanité, lui dont la carrière philosophique commence à l'époque qui succède immédiatement à celle des Lumières et surtout à la Révolution française, l'événement qu'avec ses amis Schelling et Hölderlin, il avait salué dans sa jeunesse (ils avaient tous les trois autour de vingt ans) avec un tel enthousiasme qu'ils avaient planté un arbre de la liberté. Car, comme leur aîné, Goethe, ils voyaient en lui un tournant de l'histoire du monde, l'avènement d'une nouvelle ère, une ère exaltante, celle de la liberté politique du citoyen garantie par un pouvoir éclairé, républicain ou monarchique, une autorité guidée par la raison. Le désenchantement ne tarda pas, mais Hegel pour qui dialectiquement réel et rationnel ne font qu'un, bien loin de détourner

sa réflexion du champ politique, chercha à l'approfondir au moyen des concepts nouveaux qu'il avait commencé à forger dans ses écrits de jeunesse (des textes désignés comme théologiques et qualifiés de romantiques) et qui seront développés par lui tout au long de cet extraordinaire parcours de la conscience que constitue en soi et pour nous aussi lecteurs d'aujourd'hui, *La phénoménologie de l'esprit* (1807).

Il fut l'un des rares parmi les grands philosophes à prendre véritablement au sérieux – ce qui signifiait pour lui prendre au tragique – l'histoire, à en faire un objet essentiel de la philosophie ou plutôt, dans la philosophie. Il chercha à mettre à l'épreuve des faits que l'esprit appréhende d'abord comme des données contingentes – des événements, des situations – se succédant au fil du temps, les concepts qui devaient lui permettre de penser l'histoire à la fois dans son universalité (une *Weltgeschichte*, une histoire incluant l'humanité toute entière) et dans son effectivité réelle, c'est-à-dire en considérant la singularité de chacun des acteurs de l'histoire. Lui qui voyait en Napoléon le despote conquérant qui accomplissait à l'échelle européenne l'œuvre de raison et de libération de la Révolution française, avait certes l'idée de mettre en valeur le rôle des grands hommes, réformateurs religieux, et surtout chefs d'État et chefs de guerre (il cite les noms d'Alexandre et de César qui furent à la fois l'un et l'autre) et autres héros. Mais en dernier ressort ce qui primait était le rôle des civilisations, des peuples dans toute leur diversité, en conflit violent ou larvé, qui au long des siècles ont occupé, successivement ou simultanément, le devant de la scène et ont marqué le cours du monde de façon plus ou moins profonde, plus ou moins durable. L'idée de peuple – il faut entendre l'esprit d'un peuple (*Volkgeist*) – s'oppose à celle d'humanité chère aux philosophes des Lumières. C'est que cette idée en elle-même est, aux yeux de Hegel, une abstraction, une mauvaise abstraction, que dans la terminologie qui lui est particulière, il oppose à l'idée authentiquement philosophique ; elle ne saurait, par conséquent, parvenir à se réaliser et à rejoindre l'homme concret, l'homme d'un certain lieu, d'un certain temps. « La seule unité vivante saisissable est le peuple et l'histoire sera la dialectique des peuples. » Le peuple est une incarnation concrète, une réalisation individuelle de l'esprit ; il est à la fois une totalité, et une individualité. « Dans l'histoire, écrit Hegel, l'Esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée : un peuple ; et l'Esprit auquel nous avons affaire est l'Esprit du Peuple^[29]. » Il n'y a pas lieu de s'étendre ici et maintenant sur la nature des concepts propres à cette philosophie réputée à juste titre d'accès difficile mais dont l'influence, à travers l'œuvre de Marx et d'Engels, tout particulièrement, mais aussi de bien d'autres penseurs (de moindre envergure et d'une toute autre orientation politique, c'est-à-dire plutôt ou même très conservateurs), a été et demeure considérable. Le lecteur auquel elle est peu familière pourra, s'il craint de se perdre dans la surabondante littérature qui est consacrée à Hegel depuis quelques années, pourra se reporter à un exposé déjà ancien, mais clair et concis tout en étant extrêmement dense qu'il trouvera dans le

petit livre de Jean Hyppolite : *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*^[30].

Avant tout j'inviterai ce lecteur qui se doit d'être « bienveillant » *a priori*, à se défier de jugements trop hâtifs sur les aspects manifestement très « réactionnaires » de certains de ses écrits tels que *La raison dans l'histoire* précisément et à se tenir à distance des polémiques ravivées par un événement politique d'ailleurs presque oublié aujourd'hui : le discours de Sarkozy à Dakar évoqué dans l'Introduction – pour essayer de comprendre ce que Hegel a voulu dire au juste dans les pages qu'il consacre à l'Afrique subsaharienne^[31]. Elles sont intéressantes par l'éclairage très cru qu'elles apportent sur sa philosophie de l'histoire et sa conception de l'État, laquelle est pour lui inséparable d'une réflexion non seulement sur les fondements du droit mais aussi de ce qu'il appelle le système de l'éthique. Et j'ajouterai, en me permettant d'insister sur ce point, qu'elles le sont pour nous, nous anthropologues, qui voyons aujourd'hui le « terrain » se dérober sous nos pieds. J'entends le terrain dans sa réalité concrète actuelle, une réalité si tourmentée qu'elle ne permet plus d'adopter une attitude de pure « neutralité scientifique^[32] » face aux conflits qui opposent les États africains entre eux et face aux divisions intérieures qui les déchirent, qu'il s'agisse de régions, de communautés religieuses, voire de sectes ou encore de groupes ethniques. Des formes de cruauté qu'on croyait disparues ou, au contraire, tragiquement inédites, ont surgi qui doivent nous faire réfléchir sur les différentes facettes de l'identité historique de l'Afrique noire. Il ne faut évidemment pas oublier ni surtout minimiser les immixtions extérieures qui n'ont jamais cessé, celle des puissances occidentales incapables de dépasser, quoi qu'elles en disent, ce qu'on appelle à juste titre des formes de néocolonialisme et, fait qui prend de plus en plus d'importance, celle, déjà massive, de la Chine en quête de matières premières, de marchés et aussi de terres à exploiter. Une Chine qui affirme rester fidèle au message révolutionnaire laissé par le Président Mao et au parti communiste qu'il a fondé et qui détient toujours et tout aussi fermement le pouvoir et n'admet pas la contestation quelle que soit sa forme.

Ces pages de Hegel nous intéressent aussi en tant que prise de position d'un philosophe de l'histoire sur la question qui avait tant préoccupé Jean-Jacques Rousseau et ses contemporains. Celle dont ont hérité les fondateurs de la discipline anthropologique : la question de l'homme à l'état de nature ou, si l'on préfère, celle de savoir ce qui fait le propre de l'homme primitif. L'homme qui est ainsi désigné l'est par opposition au civilisé ou, pour emprunter un mot de l'époque coloniale, par rapport à l'évolué, l'un des mots les plus significatifs pour nous laisser entendre que l'acculturation aurait fait accomplir au colonisé en un temps relativement bref un extraordinaire bond qualitatif pour enjamber le très profond fossé qui le séparait de nous.

On verra que pour Hegel, il s'agit d'une Afrique noire qu'il tient à séparer de façon radicale – c'est l'une des erreurs majeures des auteurs de son temps mais dont ne sont pas toujours exempts des africanistes d'aujourd'hui –, et du

Maghreb et de l'Égypte. Ces parties du monde méditerranéen doivent, selon lui, être rattachées au monde oriental, c'est-à-dire aux « grandes » civilisations de l'Antiquité auxquelles, il tient à le souligner, l'Occident chrétien doit tant. Cela suppose assurément que nous apportions, autant que faire se peut sur un sujet d'une telle complexité, quelques éclaircissements sur ce que signifie « penser l'histoire et penser les civilisations » dans le système hégélien tel qu'il se présente donc dans ce livre qui, nous le disions, est souvent cité et que les éditeurs ont intitulé non sans de bonnes raisons *La Raison dans l'Histoire*^[33]. Ensuite nous aurons à nous demander, en prenant garde d'éviter les anachronismes, s'il se pouvait, à la lumière des connaissances sur l'Afrique qu'avaient les savants Européens au début du XIX^e siècle, qu'il assignât aux civilisations noires une autre place que celle qu'il leur a donnée dans son système.

Chapitre III

L'État en Afrique : Hegel, philosophie de l'histoire et histoire

Un retour sur le couple contingence/nécessité questionné à propos de la naissance d'un État, nous a semblé un préalable utile pour aborder plus largement le problème de l'apparition de l'État en Afrique occidentale.

Nous allons donc poursuivre notre commentaire sur le propos de Michel Izard qui nous a servi de point de départ pour réfléchir sur l'histoire politique de l'Afrique dans la longue durée. Commençons par une remarque purement formelle sur la notion de contingence : entre deux (ou plusieurs) populations voisines ou même plus ou moins éloignées l'une de l'autre, au cours d'une période donnée de l'histoire, il peut arriver qu'un écart technologique se creuse à l'avantage de l'une d'elles ; du même coup, cela lui permet d'entreprendre et de réussir une conquête (ou une forme de dominance qui ne résulte pas, ou pas uniquement, de la force des armes) qui accouchera éventuellement d'une organisation politique nouvelle appelée à constituer un État. Ce résultat peut être imputé à des circonstances particulières et donc à une conjoncture qui ne s'inscrit dans aucune nécessité. Les heureux hasards de la localisation géographique, par exemple à un carrefour d'importantes routes commerciales que nous évoquions plus haut, l'existence de ressources offertes par l'environnement (pour l'exploitation de minerais et le développement de la métallurgie ou pour l'exploitation de pâturages capables de nourrir d'importants troupeaux de bovins et d'ovins), mais aussi les idées et l'action de fortes personnalités entreprenantes, ce sont autant de facteurs qui déterminent la supériorité d'un groupe social, laquelle, de toute façon, ne peut pas se concevoir comme étant seulement due à une force matérielle, c'est-à-dire une grandeur mesurable.

Une révolution technique n'est pas isolable d'un certain changement – de plus ou moins grande ampleur – dans l'ordre des représentations du monde et des projections dans le futur de ceux qui en sont les acteurs et/ou les témoins. Dans quelle mesure peut-on affirmer que la révolution technique est contingente tandis que celle affectant la représentation du pouvoir politique obéirait à une nécessité (ou veut-on dire, causalité ?) proprement historique ? Ne conviendrait-il pas mieux de dire que lorsque se produit une conjonction entre un progrès techno-économique et une idéologie nouvelle du pouvoir (touchant à sa nature et au statut de la personne ou du groupe qui l'incarne), conjonction qui, elle, n'aurait rien de contingent, alors sont réunies les conditions nécessaires et sans doute suffisantes pour que l'État apparaisse ? On verra plus loin que le cas de l'antique empire du Ghana en serait peut-être une illustration.

Les avancées économiques et technologiques n'obéissent pas à un déterminisme historique d'une orientation constante (augmentation de la production, de l'efficacité des moyens de production, intensification des échanges, à moyenne et longue distance, etc.) et c'est encore moins le cas si l'on considère dans la longue durée les sociétés africaines traditionnelles. Celles-ci ne se sont pas fixé comme objectif le progrès cumulatif – celui qui résulte du fait que chacune des avancées dans l'ordre productif s'ajoute aux précédentes et motive la recherche des suivantes dans une quête sans fin – qui a caractérisé la civilisation occidentale à partir de la Renaissance et même avant puisque la découverte du Nouveau Monde est l'un des résultats les plus bouleversants de cette pulsion de conquête des marchés, notamment, celui des épices, pour prendre un exemple particulier mais très significatif des besoins qui étaient les siens. Ajoutons que c'est depuis lors qu'en Occident s'est développé, d'ailleurs très lentement, l'État tel que nous le connaissons, en concomitance avec l'accroissement des richesses créées par le progrès industriel et par l'accaparement de celles des pays conquis. Progrès qui du même coup, a provoqué et un accroissement des inégalités sociales et la formation de classes dont les rôles différenciés et les antagonismes préfigurent ce que sera la société bourgeoise accoucheuse du monde moderne.

En Europe, pour le dire en quelques lignes, on a eu affaire d'abord à un État qui se présentait comme l'héritier des institutions royales et impériales qui ont dominé l'Occident depuis la plus haute Antiquité jusqu'à la fin du Moyen Âge. Puis à la suite de révolutions^[34] économiques, idéologiques et politiques, et aussi de soubresauts et de retours en arrière brutaux, est apparu l'État-nation qui a pris les formes juridiques (variées et parfois très contrastées selon les divers pays) et les fonctions (multiples) de ce qu'il est convenu d'appeler l'État moderne. Par État moderne, nous entendons l'institution d'un pouvoir politique doté d'une administration centralisée et donc d'une bureaucratie de plus en plus complexe et aux compétences de plus en plus spécialisées censées répondre aux besoins variés et au « bien, en général » de la collectivité. Et dont l'une des plus emblématiques parmi ses compétences,

selon la thèse bien connue de Max Weber évoquée plus haut, est le recours légal et « légitime » à la violence – répressive à l'intérieur des frontières (qui ne sont plus ou ne veulent plus être des frontières « floues »), au moyen des juges et des policiers, et guerrière à l'extérieur, au moyen de l'armée.

Arrêtons-nous ici sur la différence communément admise entre les termes de légal et de légitime. Elle est grosse en vérité d'une réflexion sur les fondements de l'État : la légalité signifie la conformité à la loi (aux lois, en général, à telle loi particulière), abstraction faite de toute autre considération sur la justice ou sur l'opportunité de son application de façon plus ou moins rigoureuse ; c'est alors une question de jurisprudence. La légitimité concerne la loi en elle-même considérée du point de vue du principe qui la fonde. Qui la fonde en raison, c'est-à-dire sur la nature des choses, pour reprendre la formule de Montesquieu, laquelle est appréhendée par la nature rationnelle de l'homme. L'idée wébérienne de violence légitime comme monopole de l'État est jugée pertinente par Pierre Bourdieu^[35], mais à la condition de lui adjoindre le terme de symbolique. L'usage qu'il fait de la notion de symbolique qui est une sorte de mixte entre imaginaire et effectivement réel, lui permet de prendre en considération un champ beaucoup plus vaste de l'exercice de la violence “sous toutes ses formes” même celles qui se cachent le mieux, c'est-à-dire celles dont les victimes ont à peine conscience ou n'ont pas conscience du tout.

Naissance de l'État en Afrique noire : archéologie et histoire

Pour nous en tenir à l'aire ouest-africaine dans laquelle s'inscrit le Moogo, le moins que l'on puisse dire est que nous connaissons assez mal – et c'est peu dire – l'enchaînement des phases historiques qui se sont succédé depuis le néolithique sahélo-saharien^[36] jusqu'au XIX^e siècle et ont conduit à l'existence des empires et royaumes africains que nous connaissons. Certains étaient à leur apogée (c'est le cas du Mali), d'autres étaient déjà à leur déclin, au moment où ils ont été découverts et plus ou moins bien décrits ou seulement mentionnés par des observateurs extérieurs^[37]. Et si, touchant les événements les plus marquants, les plus décisifs de cette très longue période, des hypothèses sont avancées, elles s'appuient le plus souvent sur des faits d'ordre climatique (le plus notable est la progression du désert saharien) et des changements techniques et économiques dans le cadre plus vaste des rapports entre le Nord et le Sud du Sahara. Ce sont ces bouleversements qui ont été à l'origine d'importants mouvements migratoires. Ceux-ci ont pu prendre une ampleur telle qu'ils ont entraîné dans de vastes zones géographiques – sahélienne et sahélo-soudanienne – une redistribution et une recomposition des populations déplacées puis réorganisées dans des cadres sociaux et

politiques variés (communautés villageoises, groupements lignagers, chefferies, cités-États, royaumes, empires) en continuité ou en rupture avec ceux qui avaient disparu. Ajoutons que sur les plans économique (agriculture, élevage, échanges commerciaux) et technique, nous l'évoquions à l'instant, il faut mettre au premier plan l'apparition des nouveaux « moyens de transport » des hommes et des marchandises : ânes, bovidés, chevaux et surtout chameaux, d'une part, et l'exploitation des minerais, d'autre part et tout particulièrement des gisements aurifères. Cela concerne d'abord l'empire de Ghana, le plus ancien ; ce nom est mentionné pour la première fois comme celui du « pays de l'or » dans un écrit qui date la fin du VIII^e siècle et que l'on doit à un auteur arabe, l'astronome et mathématicien, Al Fazari. Mais il faudra attendre la seconde moitié du XI^e siècle et la publication par le géographe, historien et compilateur arabe de Cordoue, El Bekri, de la célèbre *Description de l'Afrique Septentrionale* pour avoir à notre disposition des informations nombreuses et précises sur cet empire qui, quelques années plus tard, allait tomber sous la domination des Almoravides, des conquérants issus d'une confrérie de moines guerriers qui voulaient imposer l'islam au souverain et à sa cour qui étaient demeurés animistes. Raymond Mauny, le grand historien de l'Afrique ancienne nous donne quelques extraits du texte d'El Bekri que nous traduisons de l'anglais et qui illustrent bien ce qu'était cette capitale divisée en deux, mi-païenne mi-musulmane :

Ghana est le titre des rois de ce peuple ; le nom du pays est Akouar [...]. Ghana consiste en deux villes situées dans une plaine. L'une, habitée par des Musulmans est très grande et contient 12 mosquées [...] La ville où vit le roi est distante de six miles et est appelée El Ghaba, ce qui signifie « la forêt ». Le territoire entre les deux villes est couvert d'habitations [...]. Le palais du roi est composé d'un château et de huttes au toit rond [...] Dans la ville du roi, non loin de la cour royale, il y a une mosquée où les Musulmans venus remplir leur mission auprès du prince prient [...]. La cité du roi est entourée de huttes, de bois et de bosquets dans lesquels vivent les prêtres de la nation qui veillent sur la religion. C'est là qu'ils ont placé leurs idoles et les tombes de leurs rois. Des hommes sont en charge de ces bois pour empêcher quiconque d'y entrer ou de voir ce qu'il s'y passe^[38].

Le texte se poursuit par une description détaillée du costume et des ornements royaux tout étincelants d'or. Un or dont le roi est le possesseur exclusif, seule la poussière du précieux métal est comme abandonnée au peuple. L'extrait s'achève sur l'imminence de la conquête almoravide (elle a lieu en 1076) qui sera dévastatrice pour ce qui fut un puissant empire de civilisation noire.

Nous savons ainsi que les commerçants musulmans fréquentaient les marchés du Sahel dès le VIII^e siècle. Les marchés importants étaient localisés dans les capitales des royaumes soudanais (Ghana, Songhay, Tekrur et Kanem plus à l'Est). L'historien et arabisant Nehémia Levtzion (1973) signale que déjà à cette époque lointaine, Gao (Kaw-Kaw), la cité royale des Songhay, avait des relations commerciales avec l'État ibadite de Tahert, une cité

algérienne placée sous l'autorité d'un descendant d'une famille princière de Kairouan. Comme la capitale du Ghana, Gao était une ville divisée en deux par le fleuve Niger. À l'Est, c'était la ville où résidaient les commerçants, à l'Ouest s'élevait la cité royale. Le roi et les gens de son entourage se conduisaient comme s'ils étaient des musulmans. N. Levztzion cite, lui aussi, El Bekri qui écrit en 1067-1068 que « le roi est un musulman car (les habitants du Gao) ne confient la royauté qu'à un musulman. Et quand le nouveau roi arrive au pouvoir, il reçoit un anneau avec son sceau, une épée et une copie du Coran, *regalia* qui lui sont envoyés par le Khalife ». Le même El Bekri note cependant que la population demeure attachée aux croyances traditionnelles. Il mentionne ce fait qui constitue un trait révélateur de la conception africaine de la royauté sacrée : quand le roi s'assoit pour manger, des serviteurs l'annoncent en battant le tambour et dans la ville toute activité cesse jusqu'à ce qu'il ait fini son repas. Cet interdit étrange fait sens joint à cet autre qui commande que personne ne puisse voir le roi en train de manger. La sacralisation de la personne physique du roi implique une séparation rigoureuse de celle-ci du reste de la société, ce qui signifie que lorsqu'il accède au pouvoir, le rituel d'intronisation auquel il est soumis et dont une partie reste secrète, opère une complète transformation, laquelle n'est pas foncièrement différente des effets que produisent sur la personne et le corps des jeunes et parfois très jeunes gens (garçons et/ou filles) les rituels initiatiques de mort symbolique et de réintégration dans le corps social.

Le nouveau souverain est doté, quant à lui, d'un corps autre que celui du commun des mortels, disons d'un corps « politique », pour reprendre le terme utilisé par Ernst H. Kantorowicz dans son célèbre ouvrage *Les deux corps du roi, Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*. Un corps « politique » qui n'est pas d'une substance immortelle tel que le conçoit la théologie médiévale qui le qualifie de christique, mais un corps vulnérable, d'autant plus fragile qu'il est précieux parce que garant de la vitalité et de la prospérité de la population. Telle est l'une des facettes de la conception de la royauté sacrée en Afrique noire dont on peut supposer qu'elle est apparue dès l'aube de son histoire. Elle a fait l'objet de nombreuses analyses de la part des chercheurs dont certains se sont inscrits dans le sillage des travaux de Frazer, le *Rameau d'or*, notamment. Nous y reviendrons plus loin mais nous allons d'abord reprendre le fil de l'histoire des États d'Afrique occidentale.

Les conquérants Almoravides sont à leur tour défaits par les Almohads, des Berbères sahariens intransigeants qui proclament « l'unité divine » comme un absolu qui n'admet aucun attribut qui corromprait et aliénerait cette Unité. Ils régneront pendant un siècle sur le Ghana, mais aussi sur tout le Maghreb et l'Andalousie. Nous pouvons dire seulement qu'il est plausible, comme des chercheurs l'ont affirmé, que l'épuisement des placers n'ait pas été sans rapport avec le déclin de cet empire et sa disparition^[39]. Un autre facteur s'avère décisif dans le déclin du Ghana comme de tous les grands empires médiévaux de l'Afrique occidentale, c'est, dirais-je dans le langage qu'emprunte le

Sunjata l'emporte non en raison de la supériorité de ses forces, mais à la faveur d'une trahison. Une trahison qui est l'œuvre de sa sœur, Nana Triban, une femme très belle offerte à cette fin en épouse à Sumanguro, lequel est totalement subjugué par son charme et lui révèle le secret permettant de l'atteindre mortellement : ne pas utiliser contre lui une flèche de fer et mettre à la place une pièce de bois au bout duquel est fixé un ergot d'un coq blanc. Et il est précisé que l'ergot de coq est le *tana*, c'est-à-dire l'interdit ou le symbole totémique de Sumanguro dont il est dit qu'il en avait bien d'autres. Ce roi, invulnérable donc aux coups donnés par une pointe de flèche en fer, avait un statut qui n'était pas, à proprement parler, celui d'un roi qui est aussi un forgeron travaillant dans sa forge, mais celui d'un roi du fer dont les ancêtres furent les maîtres du fer et du feu de la forge. C'est pourquoi aucune arme fabriquée par le fer et le feu ne pouvait lui porter la moindre blessure.

Si Sumanguro est un personnage fabuleux avec des dons extraordinaires, tels celui de pouvoir commander aux génies, de tuer ses ennemis à distance et de se rendre invisible, notamment, il apparaît davantage comme un roi de pure légende que comme un individu historiquement identifiable. Il incarne une forme de pouvoir ambiguë à l'extrême, si l'on peut dire les choses ainsi : il a unifié en un vaste empire incluant l'ancien Ghana et le Mali, qui était alors constitué, on l'a vu, d'une multitude de petites chefferies impuissantes à défendre leurs populations contre les pillards et les razzieurs d'esclaves. Il entend tout bonnement abolir la traite des esclaves. En ce sens son œuvre politique préfigure donc celle de Sunjata, mais la légende le décrit également comme un souverain destructeur de tout ordre viable tant il est cupide et rempli d'orgueil et surtout, comme un tyran cruel et sanguinaire contre lequel les populations ne peuvent que se révolter afin qu'advienne un règne juste instaurant un ordre politique légitime.

En revanche, même si elle est tout aussi fabuleuse et, à la différence de son ennemi, présentée sous le jour le plus glorieux du héros culturel bienfaiteur de son peuple, l'existence historique du roi Sunjata ne fait pas le moindre doute, même si elle n'est attestée qu'au XIV^e siècle par les écrits des auteurs arabes : ceux d'Ibn Battuta, qui séjourna plusieurs mois à la cour du Mali, et ceux d'Ibn Khaldoun qui, lui, le mentionne sous le nom de Mari Jata et évoque sa victoire sur le royaume Sosso qu'il qualifie de plus puissant de la vallée du Niger. Mais ce grand personnage nous est surtout connu grâce aux traditions orales pieusement conservées par les griots qui les ont transformées en une véritable et grandiose épopée⁽⁴¹⁾. L'image qu'elle nous donne de lui est celle d'un roi pacificateur et législateur dont l'immense empire qui s'étendra depuis la boucle du Niger à l'est, jusqu'aux rives de l'Atlantique, à l'ouest, connaîtra son apogée au XIV^e siècle sous le règne de Kankan Moussa, roi qui fut un pieux musulman. Ce souverain fit à La Mecque un pèlerinage mémorable. La très forte impression qu'il produisit dans tout le monde musulman, au Caire, en particulier, tint à la manière ostentatoire qu'il eut d'étaler sa richesse, Mais plus encore à l'extrême générosité dont il fit montre en distribuant sans

compter les quantités d'or dont il s'était muni.

L'empereur Sunjata fut, dit la tradition, un grand législateur^[42]. Le mot peut étonner en l'absence de toute forme d'écriture de la langue locale et sans oublier aussi de signaler que bien que l'islam fût depuis longtemps présent, aucune référence n'est faite à une quelconque législation ou juridiction d'inspiration coranique. Il n'en demeure pas moins qu'on a de bonnes raisons de penser que d'importantes transformations sociales ont lieu dans cette partie de l'Afrique occidentale dans la première moitié du XIII^e siècle^[43]. C'est en effet sous son règne que fut – ou qu'aurait été – instauré un nouvel ordre hiérarchique entre les différents groupes composant les populations de l'empire, ordre dont on peut dire qu'il s'est perpétué jusqu'à nos jours^[44]. La défaite du roi du Sosso, Sumanguro, c'était en effet la perte de la prééminence sociale et politique du forgeron qui prit statut d'homme de caste. J'ajouterais, à titre de pure hypothèse, que cette défaite peut aussi être interprétée comme la disparition ou même l'effacement d'une espèce de double négatif de lui-même que Sunjata eut le plus grand mal à vaincre, la difficulté étant à la mesure de l'immensité de l'œuvre qu'il avait à accomplir.

Le changement de statut des forgerons, concomitant de l'avènement du règne de Sunjata, fut accompagné de celui des musiciens, les griots dont les fonctions furent très étroitement attachées au roi avant tout mais aussi aux chefs de familles nobles. Leurs instruments, le balafon, notamment, mais aussi différents types de tambours, constituèrent des symboles éminents de la royauté elle-même. Avec eux et en dessous d'eux, les différentes catégories d'artisans : boisseliers, tisserands, cordonniers et spécialistes du cuir, pour ne citer que les plus répandues, constituèrent au sein de la société un sous-ensemble (un système de castes) opposé d'une part, aux gens libres, aux nobles et aux clans maraboutiques, et d'autre part, aux serviteurs, aux esclaves. En principe, ces derniers, nous l'avons signalé, devaient être affranchis et la pratique même interdit l'esclavage, pour ce qui concerne les sujets de l'empire du Mali, bénéficiaires prétendus de la Charte proclamant que : « toute vie humaine est *une* vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie, mais aucune vie n'est plus ancienne, plus respectable qu'une autre vie, de même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie [...]. » Quand bien même cet article de foi humaniste est de date moins ancienne que celle que nous a donnée notre regretté ami Youssouf Tata Cissé, il fait profondément sens dans la pensée africaine traditionnelle telle qu'elle se déploie dans la notion complexe de personne et c'est pourquoi nous l'avons citée.

Pour en revenir à l'histoire, nous pouvons affirmer que c'était l'extraction, le travail et le commerce de l'or qui devaient apporter la principale richesse au pays qui, en cela, prenait la suite de l'empire du Ghana. Et ce fut le cas, assurément, pour la personne du souverain et sa cour. Nous n'avons pas vraiment eu affaire à un bouleversement révolutionnaire de la société ancienne, mais plutôt à une formalisation des divisions statutaires qui

existaient en son sein. Elles étaient plus ou moins marquées dès les commencements de l'organisation en États des peuples de l'Afrique occidentale⁽⁴⁵⁾. En tout cas, l'emploi du terme de caste (que des puristes ont contesté) est justifié par la présence de deux traits caractéristiques de ce sous-ensemble : a) l'existence reconnue de degrés dans l'impureté liée aux matières (fer, bois, cuir, le cuir étant la plus impure de celles-ci) que travaillent les artisans et qui déterminent leur hiérarchie. Le mot *nyamakala* par lequel on désigne l'ensemble des gens de caste, atteste d'une relation d'immanence qui existe entre eux et le *nyama*⁽⁴⁶⁾, notion lourdement chargée qui dénote la force sacrée dans toute son ambivalence, force impersonnelle de vie qui est activée par le sang des victimes sacrificielles et force de mort qui se manifeste dans la vengeance. b) l'endogamie qui s'impose à chacune des castes, mais pas de manière absolue. Est absolue, l'interdiction de mariage avec les hommes libres et les nobles.

À suivre l'historienne Adam Konaré Ba, Sunjata a quand même réalisé ce qu'on peut appeler une révolution économique. Dans une sorte de prosopopée (transcrite dans un langage tout à fait moderne, et j'ajoute *cum grano salis*, choisi sans doute pour être bien entendu des citoyens de la République du Mali appelés non à révolutionner le pays mais à le moderniser par le développement de sa production agricole) de la nouvelle loi fondamentale proclamée par Sunjata, l'empereur victorieux, on lit ceci :

Jusque-là, notre économie s'appuyait sur la chasse, la cueillette, la pêche et l'agriculture. Maintenant, il faut que l'agriculture devienne, sans partage, la principale base économique. [...] Aujourd'hui que la paix vient d'être rétablie, que nous avons à jamais anéanti la domination politique des forgerons, je vous demande d'accepter de troquer l'ancienne formule contre une autre, non moins digne. Forgerons du Sosso ! [...] reprenez votre travail ancestral et fournissez-nous plutôt en outils agricoles afin que nous puissions revaloriser la terre du Manden que vous avez jadis bafouée. [...] Les Mandenka continueront d'être les plus grands chasseurs de la terre. Cependant, je souhaite que cette activité devienne désormais une activité réservée aux grands initiés avec son culte et rituel secret, plutôt que l'élément déterminant de notre vie quotidienne⁽⁴⁷⁾.

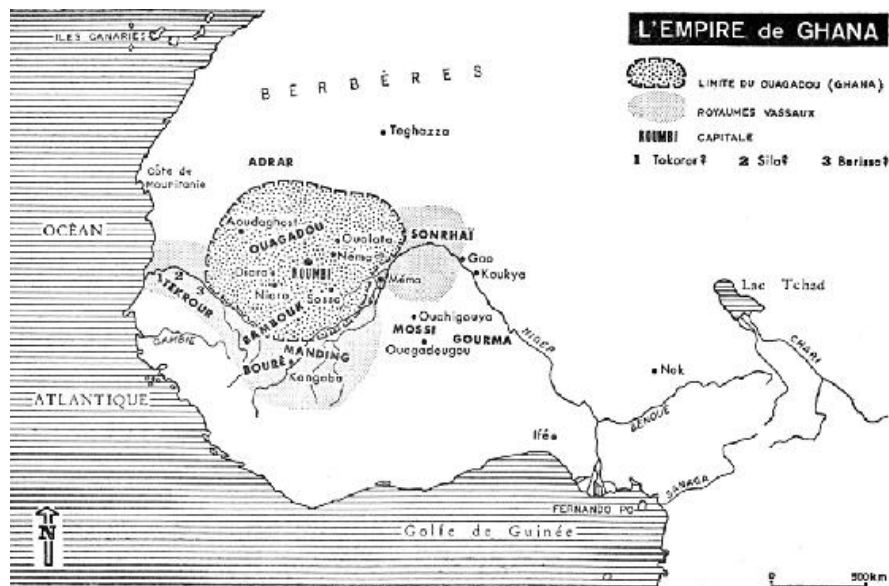
A. Konaré Ba interprète ainsi un grand tournant de l'histoire de l'Afrique occidentale en faisant cette lecture de l'épopée de Sunjata. C'est du souverain, non plus seulement magicien, mais grand initié lié aux secrets de la chasse détenus par une confrérie ayant une influence décisive sur le pouvoir, que procède tout l'édifice sociopolitique (la hiérarchie des clans et des castes) destiné à assurer la prospérité de l'empire dont la population est essentiellement constituée de paysans. L'importance de l'islam n'est évidemment pas à négliger mais elle demeure modérée. En ce qui concerne le lien éventuel entre islam et castes, je relève une remarque de Tal Tamari qui me paraît très intéressante : « Plusieurs auteurs ont émis l'hypothèse que les gens de caste sont d'origine maure ou touarègue, ou plus généralement islamique ou saharienne. Mais c'est l'inverse qui est vrai. On peut démontrer que les gens de caste présents chez les Maures et les Touaregs sont d'origine

soudanaise [...] ⁽⁴⁸⁾. » Quoi qu'il en soit, les souverains qui succéderont à Sunjata embrasseront la foi islamique avec ferveur et s'efforceront de la répandre parmi la population pour la souder davantage aux gens du pouvoir. Mais la grandeur de l'empire ne durera pas.

Le xv^e siècle qui verra le déclin de l'empire de Mali sera celui de la montée en puissance de l'empire Songhay. Celui de la dynastie des Sonni d'abord, à laquelle succédera la dynastie des Askias. Mohammed Touré, pieux musulman, sera le premier souverain à porter ce titre. Nous reviendrons longuement sur ce dernier des grands empires du Soudan occidental qu'on dit médiévaux (mais la date de son effondrement en 1591 ne correspond évidemment pas à la périodisation qui est la nôtre du Moyen Âge, pas plus qu'à celle la Renaissance). Nous le ferons parce qu'il offre, comme nous allons tenter de le montrer, une matière particulièrement riche à une réflexion sur ce que nous appelons le sens de l'histoire, histoire qui a été celle d'une partie importante de l'Afrique occidentale et centrale entre les xv^e et xvi^e siècles.

Une telle réflexion appelle une interrogation préalable portant sur les fondations plus ou moins lointaines des civilisations de l'Afrique subsaharienne. En d'autres termes, nous avons là en vue ce que l'on peut appeler le mouvement des idées, d'une façon générale, c'est-à-dire les représentations du monde, les conceptions magico-religieuses, morales et aussi les principes politiques ainsi que les techniques qui ont été à l'origine des États noirs. En somme, « la (ou les) évolutions et révolution(s) technique(s) et intellectuelle(s) », pour reprendre en l'élargissant, la formulation qui est celle de Michel Izard. Il me semble, dans une vision très large et donc forcément très cavalière à laquelle je vais me limiter, qu'il est possible de mettre en lumière quelques-unes des sources principales qui ont alimenté ou dans lesquelles ont largement puisé les civilisations anciennes de l'Ouest-africain et sans doute d'une partie très importante du Continent noir en allant jusqu'aux rivages de l'océan Indien. Elles n'ont pas toutes été déterminantes à un même degré, et elles sont apparues à des périodes parfois fort éloignées les unes des autres. Il importe de souligner que Michel Izard lui-même faisait référence à l'Égypte antique à propos des sources lointaines de la notion centrale de pouvoir chez les Mossi, le *naam* dans sa double assignation terrestre et solaire. Non sans un certain scepticisme ⁽⁴⁹⁾, il est vrai, mais dans lequel se manifeste peut-être plus la prudence de l'historien « des archives orales d'un royaume », selon le titre donné à sa thèse de doctorat, qu'un rejet pur et simple.

Les origines de l'empire du Gahna : de l'archéologie au mythe



L'Empire de Ghana (extrait de J. Suret-Canale, *Afrique noire*, op. cit., p. 146).

Portons notre attention, avant d'examiner celle qui a trait aux rapports avec l'Égypte pharaonique, sur l'une de ces sources les plus lointaines qui nous fait remonter à la période du néolithique dont nous parlions plus haut.

Les préhistoriens et les archéologues signalent qu'ils ont pu mettre au jour une organisation sociale liée à un habitat groupé, villageois et/ou urbain et impliquant une différenciation en clans plus ou moins hiérarchisés et un pouvoir politique dévolu à des chefferies, voire à des royautés sacrées. Cette observation fait référence aux découvertes faites dans le sud-est de la Mauritanie à Tichitt. Ce nom est celui d'un site néolithique qui se trouve en plein désert saharien où se déroulent d'importantes fouilles, surtout depuis le début des années 1980. Les datations des très nombreux vestiges qui s'étalent sur une superficie de 600 km² sont comprises dans les limites d'une période de deux millénaires, entre – 4000 et – 2000.

Grâce à des ressources en eau régulières (la saison des pluies durait de trois à quatre mois), l'agriculture basée principalement sur une céréale, le *pennisetum* (appelé aussi mil-chandelle), pouvait se développer. Il y avait aussi un peu d'élevage d'ovins et de caprins. Selon l'archéologue Augustin Holl^[50], cette économie agropastorale permettait de faire vivre une population relativement nombreuse et l'on a même découvert des ruines de cités dont l'organisation interne présente des similitudes certaines avec celle de Koumbi Saleh, la cité communément admise comme la capitale historique de l'empire du Ghana. L'habitat de type urbain révèle, en effet, des différences de construction suffisamment frappantes pour suggérer l'idée qu'elles pourraient correspondre à des différences de classes sociales comme de fonctions économiques et politiques entre les quartiers. Il s'agirait alors d'une situation qui ne serait guère éloignée de celle qu'a connue l'empire de Ghana. Jusqu'à

présent, il est tout à fait impossible de se représenter avec un certain degré de certitude la suite des événements survenus entre la fin de la période de Tichitt et celle de l'avènement du Ghana. Je retiendrai cependant cette phrase de Raymond Mauny qui date de 1974 : « Il n'est cependant pas interdit de penser [...] que les ancêtres des fondateurs de Ghana ont fort bien pu être les habitants de ces villages, qui se trouvent à 200 km au Nord de Koumbi Saleh, chassés par le dessèchement et l'ennemi saharien, cavalier puis chamelier, vers les terres plus arrosées du Sud où poussent le pennisetum et le sorgho. » Cette citation (dont la référence est omise dans sa bibliographie) est extraite de l'article de l'archéologue Mohamed Ould Khattar publié en 1995 dans le *Journal de la Société des Africanistes*. En l'intitulant « Les sites Gangara, la fin de la culture de Tichitt et l'origine de Ghana »^[51], ce chercheur établit un lien possible entre le site préhistorique et le Ghana historique, comme le fait A. Holl, mais un lien, précise-t-il, hautement conjectural, ce qui est aussi l'avis de Holl qui parle d'une période de 600 à 800 ans nous laissant sans le moindre élément archéologique permettant de reconstituer les phases de transition entre la fin de la période néolithique et le Ghana historique, faute sans doute de recherches plus poussées. Mais il mentionne également un travail de l'archéologue Patrick J. Munson (1980) qui, lui, s'efforce de fournir des arguments à l'appui de la thèse de la continuité entre la civilisation préhistorique de Tichitt et l'empire de Ghana. Nous sommes certes dans le domaine des hypothèses, mais cela ne nous interdit pas d'examiner ces arguments. Car même si les preuves font défaut, les faits invoqués – notamment, les analogies dans la structure urbaine – sont suffisamment suggestifs pour que nous nous intéressions à l'argumentation et ce d'autant plus qu'elle prend appui sur une théorie^[52] qui vise à rendre compte de la formation de l'État.

Munson nous présente sa nouvelle hypothèse sur l'origine du Ghana en nous demandant d'abord d'admettre que la population de cultivateurs néolithiques de Tichitt était composée de Soninke ou de « proto-Soninke », en tout cas de Noirs. À supposer, bien que cela soit difficile à accepter, qu'on puisse identifier une « ethnie » préhistorique, ce qui semble être une contradiction dans les termes. La plupart des ethnologues sont en effet d'accord pour penser sous le terme d'ethnie une réalité historique complexe, un produit de l'histoire résultant de la combinaison, notamment, de traits discriminants comme la langue, la culture et la reconnaissance par des groupes de descendance (clans et/ou lignages) d'une commune origine remontant à un ancêtre mythique, qui en font une unité identifiable comme telle, pour elle-même et pour les autres au sein d'une aire déterminée de populations.

Admettons. Ces prétendus Soninke seraient donc les ancêtres des fondateurs de l'empire de Ghana qu'il faudrait considérer comme étant quasiment des autochtones^[53]. Car malgré le fossé des générations qui les sépare, il n'est pas question ici de rencontre entre des populations étrangères

dont l'une, venue d'ailleurs (de lieux plus ou moins éloignés) aurait conquis l'autre par la force ou bien imposé sa domination politique au terme d'une période de cohabitation plutôt pacifique. C'est précisément sur l'alternative guerre ou paix que repose la théorie de R. Carneiro à laquelle Munson se réfère. Elle affirme, ce qui semble une évidence, que là où des groupes d'agriculteurs occupent un territoire dont les zones de terre cultivable sont illimitées, la paix règne ou, dit autrement, il n'y a pas de raisons pour qu'on se fasse la guerre, en tout cas pas pour la terre. Il peut y avoir d'autres raisons, comme le prestige de telle individualité ou la capture de femmes, par exemple, mais aussi longtemps que de l'espace libre est largement disponible, les groupes vaincus peuvent se disperser sans dommage pour leurs moyens de subsistance et demeurer autonomes. Quand ce n'est plus le cas, quand la densité de population augmente et les terres arables comme les ressources en eau diminuent et que les perdants des conflits n'ont plus où fuir pour vivre, il ne leur reste que la soumission au vainqueur. Ce qui signifie, selon R. Carneiro, qu'ils vont être incorporés dans un système politique nouveau qui, en se développant en réponse au changement des conditions démographiques et écologiques, conduira de petites chefferies en unités plus grandes et plus puissantes jusqu'à l'empire, vaste ensemble placé sous l'autorité (mais peut-on employer ce terme sans formuler une hypothèse sur sa nature politique, économique et religieuse ?) d'un chef, d'un souverain concentrant entre ses mains tous les pouvoirs.

Selon P. Munson, qui le résume en ces quelques lignes, le schéma de la formation de l'État proposé par R. Carneiro conviendrait bien aux différents stades repérés par les archéologues dans l'évolution de l'habitat et des cultures de la civilisation de Tichitt. Autour du premier millénaire, apprend-on, les chercheurs découvrent les traces d'une agriculture intensive qui coïncide avec une importante augmentation de la population, laquelle habite des villages pourvus de fortifications très élaborées. Il s'agirait donc, nous dit Munson, d'une période d'insécurité et de guerres résultant du manque de terre cultivable. La phase suivante qui commence entre - 900 et - 800 semble paisible. Pourtant les produits agricoles jouent un plus grand rôle dans l'économie de subsistance et la densité de la population est en augmentation. C'est donc, conformément à la théorie de Carneiro, que les conflits entre villages ont été, en quelque manière, résolus. Le village le plus fort ou une alliance contractée entre des villages aurait réussi à imposer sa domination aux autres. Munson avance un autre argument archéologique en faveur de ce bouleversement politique : une expansion territoriale de la civilisation de Tichitt et, non loin du centre de la distribution connue des villages de cette dernière période, l'existence du site architectural de Kedama d'une superficie de 1 km². Ce site avait été étudié, notamment, par Raymond Mauny en 1950. Son importance pourrait s'expliquer par son rôle de capitale administrative d'un proto-État ou État en voie de formation. Jusqu'à quel point cette formation a pu se développer pour atteindre le niveau de complexité d'un

royaume ou d'un empire, nous l'ignorons, nous dit Munson. Nous savons avec certitude, en revanche, qu'au VII^e siècle avant notre ère, les pillards libyco-berbères envahissent la région. Ils arrivent d'abord en chars à bœufs, puis à cheval, équipés d'armes métalliques. « Le résultat, écrit Munson, pour le moment, au moins, est un désastre culturel. Les gens qui n'étaient pas tués ou réduits en esclavage pouvaient à peine survivre, cachés en petits groupes dans des villages fortifiés au milieu de hauts rochers^[54]. »

L'hypothèse avancée par l'archéologue est la suivante : les « proto-Soninke », les Noirs de la civilisation de Tichitt qui réussissent à survivre tandis que les Libyco-Berbères avancent vers le sud où ils trouvent en abondance des ressources en or et en esclaves (mais on peut se demander de quelles populations il s'agit) qu'il leur faut transporter vers la Méditerranée, vont « collaborer » avec leurs vainqueurs. Nous sommes alors au III^e siècle avant notre ère. Sous la promesse d'être protégés, ces Noirs créent des villages de cultivateurs le long des routes caravanières empruntées par les commerçants blancs. Et voici la fin surprenante (en raison des trous béants laissés par la chronologie qu'elle nous propose) de cette « nouvelle hypothèse » : les villages en question seraient

[...] des villages semblables à l'actuel site de Tichitt où ils pouvaient exister dans une relation symbiotique avec les Libyco-Berbères nomades du commerce caravanier.

Avec le retour de la tranquillité, plus l'acquisition de la technologie du fer et l'implication dans le prospère commerce transsaharien, les sédentaires Noirs, Soninke descendants de la Tradition de Tichitt, recommencent à s'épanouir du point de vue démographique aussi bien que politique et, en quelques siècles, peut-être avant l'an 500 de notre ère, « l'empreinte mentale d'une structure politique despotique » réapparaît. Le résultat fut un éventuel établissement, juste légèrement au sud de l'ancienne Tradition de Tichitt, du bien plus puissant empire du Ghana.

On se souvient que le premier document historique concernant cet empire est daté de l'an 800 et qu'il y a donc un écart de trois siècles avec la date tardive (pourquoi l'an 500 précisément ?) de l'hypothèse de Munson qui n'en est pas pour autant infirmée. Mais en attendant des fouilles nouvelles et d'éventuelles découvertes qui viendraient l'appuyer, entre la période préhistorique de Tichitt et le temps daté où nous entrons dans l'histoire, il n'y a pas simplement le vide, le non connu dont il n'y aurait rien à dire, rien à penser. Car comme nous l'annoncions en commençant la réflexion qui est la nôtre sur l'origine de l'État, c'est le mythe qui trouve ici sa place, entendons une pensée exprimée sous forme narrative mais aussi discursive et par laquelle une culture, une culture que partagent de nombreux peuples d'Afrique occidentale, enjambe en quelque sorte le fossé qui la sépare de son passé le plus lointain et qui pour nous est celui qui sépare le savoir de la préhistoire du savoir historique. Mythe, ou bien légende, geste, tradition orale, ces termes sont tous acceptables s'agissant des origines de l'empire du Ghana, appelé Wagadou^[55] dans le discours des Africains eux-mêmes. Sans oublier qu'aux divers récits sont associés des rituels importants dont certains, évoqués par les

traditionalistes, ont, sous des formes différentes, perduré au long des siècles et ont pu être observés et décrits par des ethnologues qui ont travaillé dans la boucle du Niger.

C'est dans l'ouvrage déjà cité de Germaine Dieterlen et du généalogiste Diarra Sylla, *L'empire du Ghana, le Wagadou et les traditions du Yééré* (1992), que l'on en trouve une des versions les plus longues, laquelle est assortie de commentaires indispensables à la compréhension du texte récité. Et, en fin de volume, nous sont donnés les résumés d'autres versions, plus courtes, qui ont été recueillies à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Toutes sont importantes mais les deux plus notoires sont celle de Maurice Delafosse et celle de Charles Monteil, savants éminents, pionniers de la recherche en Afrique noire dont les exigences scientifiques sont reconnues de tous les africanistes, africains et autres.

Jean Rouch qui a rédigé la quatrième de couverture du volume, nous fournit des indications essentielles sur cette version qui est la plus récente^[56] :

Le chant a été enregistré en langue soninké, psalmodié par Diarra Sylla qui l'accompagnait du jeu de sa harpe [...]. Ainsi se trouve conservée une nouvelle version du périple de Dinga, depuis la vallée du Nil jusqu'au pays de Wagadou, des quêtes successives de ses descendants, de leur pacte avec leur demi-frère le serpent Bida, maître de l'or et de la pluie qu'il échangeait chaque année, contre une jeune fille vierge [...]. Et c'est, une fois de plus, un chant prodigieux où l'Histoire et le Mythe se mêlent et se confondent [...].

Même si nous dire qu'ils « se confondent » peut nous mettre dans l'embarras, c'est bien de quelque chose de cet ordre qu'il s'agit et qu'il conviendrait sans doute d'exprimer autrement : mythe et histoire se rencontrent (sans se confondre) pour nous transmettre quelque chose d'essentiel sur l'origine mais aussi sur la structure politique et religieuse de l'empire du Wagadou et sur la forme qu'a prise le pouvoir du souverain.

En premier lieu apparaît le nom du héros fondateur, un chasseur et un guerrier du nom de Dinga. Qui est Dinga, d'où vient-il ? Ce personnage noble est un Noir, il a une origine lointaine, égyptienne ou perse ou encore yéménite et même palestinienne (un narrateur mentionne Jérusalem et lui donne pour ancêtre le roi Salomon). Quant à Diarra Sylla, il nous parle d'Assouan en Égypte comme lieu de naissance de Dinga après avoir indiqué que sa famille avait ses racines en Inde. Toutes les versions s'accordent sur ce point : Dinga vient d'Orient et, étape après étape, il se dirige vers l'ouest, jusqu'à atteindre le cours du Niger. Ce sont ses fils qui feront œuvre de fondation sur une terre plus au Nord déjà habitée par des Noirs. Il s'agit des proto-Soninké ou de Soninké qui l'occupent depuis de nombreuses générations. Parmi ces fils, c'est celui qui a nom Dyabé qui sera le premier souverain du Wagadu. Le long parcours de Dinga est jalonné d'événements divers, des guerres, des unions matrimoniales dont seront issues les lignées nobles du Wagadou. Il se distingue aussi, en conformité avec l'un de ses attributs essentiels, par des prouesses extraordinaires à la chasse. Il est dit qu'il entretenait des rapports

étroits avec certains animaux sauvages. « Ceux-ci, rapporte la légende, étaient liés à son initiation comme à ses dons particuliers ; l'hyène et le vautour, animaux doués de connaissance, l'accompagnaient et le dirigeaient. » On sait que ces deux espèces de charognards ont une fonction symbolique éminente dans les institutions initiatiques du monde mandé, le *komo*, notamment, mais aussi dans bien d'autres sociétés d'Afrique occidentale où la diffusion de ces cultes a été un fait religieux et politique décisif.

Le fondateur, à proprement parler, de l'empire est donc son fils Dyabé. Il s'est emparé du pouvoir, nous l'avions noté, au détriment de son frère aîné Térékiné en recourant à une ruse, tel Jacob qui a trompé son père Isaac en se faisant passer pour son frère jumeau Esaü. Mais ce n'est pas le fait dominant de l'institution du nouveau pouvoir. Le caractère déterminant de cette fondation est le rapport qui s'établit entre Dyabé et son autre « frère » nommé Bida dont il est dit qu'il est son jumeau. On verra qu'il est à la fois son pareil et son tout autre, qu'il est l'altérité même.

Très noir, Bida n'était pas beau à voir : son corps était couvert de poils roux, sa bouche entourée de barbillons rouges, ses yeux étaient rouges aussi. Il était cependant considéré comme l'incarnation de tous les pouvoirs de Dinga et de toute sa force vitale (*nyama*) [...] En effet Bida, né homme, s'est transformé en « serpent d'eau » le jour même, puis plus tard en « génie »^[57].

Tel est le portrait qui nous en est donné par Germaine Dieterlen

Bida vivait dans les eaux d'un gouffre-labyrinthe situé à proximité de ce qui deviendra la capitale de l'empire, Koumbi. De lui vont dépendre les deux éléments qui font la richesse et la puissance de l'empire : l'eau et l'or. Le pacte qui lie Bida et Dyabé comporte le don annuel (ou tous les sept ans, selon une variante) d'une jeune fille, un don qui équivaut à un sacrifice. C'est pourquoi Germaine Dieterlen parle du culte de Bida et fait un parallèle avec le sacrifice d'une jeune vierge que les Bambara de Ségou offraient annuellement à Faro, divinité des eaux du fleuve Niger. Mais le même mythe, ou plutôt, le même corpus mythologique qui rend compte de ce culte, en raconte aussi la fin. En fait, il s'agit de la ruine de l'empire qui a pour cause le meurtre de Bida. L'auteur du crime n'est autre que le fiancé de la jeune fille qui avait été choisie comme victime sacrificielle. Au moment où le serpent Bida sortit la tête du trou, le puits au fond duquel il séjournait, le jeune homme lui trancha la tête avec son sabre.

La mort de Bida signifiait la sécheresse et la perte des ressources en or. Le mythe semble alors raconter l'histoire à sa manière, une manière étrange où l'espèce de crime d'État est perpétré afin de sauver une fiancée et simultanément annoncer la fin d'une ère de la vie d'un peuple, constitué comme tel sous le règne de Dyabé, et le commencement d'une ère nouvelle pour un peuple^[58] et une culture renouvelés, si l'on peut dire, et dont le destin est de migrer, d'aller vivre plus au sud sous un climat plus propice à l'épanouissement des activités agricoles et pastorales.

La légende du Wagadou est ainsi celle d'une fondation, d'un effondrement et d'une renaissance. Il importe d'abord de souligner que, comme l'historien et archéologue brésilien Paulo Farias le relève à juste titre : « Il y a un aspect contradictoire dans l'histoire de Bida. D'un côté, le Bida se présente comme une puissance chthonienne, c'est-à-dire comme *l'autochtone par excellence*. C'est lui qui accueille Dyabé et lui permet de s'établir dans la région. Dyabé est donc présenté comme l'immigrant, l'élément *allogène par excellence* [mais] on voit que le Bida est le fils de Dinga, autrement dit Dyabé et le Bida sont frères. Le Bida se révèle alors *chthonien et allogène à la fois*⁽⁵⁹⁾. » Il est aussi en lui-même d'une nature double. Dans le portrait qu'en dresse Germaine Dieterlen, elle dit aussi : « [...] Bida, né homme, s'est transformé en “serpent d'eau” le même jour, puis plus tard en “génie”. » Dans la notion africaine de génie (*djin*) s'exprime une autre opposition que l'auteur signale dans une note : « Jouissant de l'immortalité conférée aux origines dans les mythes aux tout premiers hommes, il [le génie] vit dans l'eau des fleuves, ou des mares, ou sur la terre dans des grottes ou des bosquets et peut prendre à son gré forme humaine ou animale – en particulier celle d'un serpent⁽⁶⁰⁾. »

Mortel et immortel, homme et animal, autochtone et immigrant, la figure de Bida est comme la condensation en une entité unique d'états contradictoires qui peut rendre pensables les caractères les plus profonds, la radicalité des bouleversements historiques. Cela comporte, notamment, Paulo Farias le dit avec raison, l'idée que « le mythe essaie de résoudre le grand problème que plusieurs grandes traditions africaines essaient de résoudre : celui de la légitimation (dans un sens sacré et mondain à la fois) de l'occupation de la terre, celui de l'association des “maîtres de la terre” et “maîtres de l'eau” à des nouveaux venus ». Nouveaux venus, symbolisés par les noms de Dinga et de Dyabé, qui apportent avec eux l'idée d'un pouvoir politique sacralisé, d'essence initiatique, un pouvoir d'un type nouveau puisqu'il contient en lui-même ce qui le divise et que symbolise le « contrat » vis-à-vis de Bida, son être-autre. Nous retrouvons, dans sa formulation familière aux africanistes, la question de l'opposition entre “gens de la terre” et “gens du pouvoir” que Michel Izard avait traitée avec tant de profondeur dans ses travaux sur les Mossi du Yatenga et, tout particulièrement, dans son livre *Moogo* déjà maintes fois cité et commenté ici même.

Le mythe tel qu'il s'exprime dans la tradition orale ne se réfère spécialement ni à la désertification de la région de Koumbi, ni à la défaite de l'empire sous les coups des Almoravides, pas plus qu'à l'introduction de l'islam dans cette partie de l'Afrique occidentale. Dans la bouche des *gessere*, ceux qui disent la tradition, l'islam est évidemment présent. Mais le mythe englobe toutes ces transformations dont sont nées les sociétés historiques et ainsi il peut être, peu ou prou, partagé par un très vaste ensemble de populations. Il n'est pas dépourvu d'intérêt d'ajouter une information concernant le nom de Bida. Elle est contenue dans la question posée par O. Kane à ses collègues du Colloque de Bamako⁽⁶¹⁾ : « En peul, Bida signifie paganisme. Quand on dit *laahidu*

bida, il s'agit de la royauté des païens. Donc, la ruine du Wagadu liée à la mort de Bida ne pourrait-elle pas être liée à l'introduction et au triomphe de l'Islam ? » La réponse qu'il obtint fut plutôt négative : pour la plupart des chercheurs présents à ce colloque, le mythe du Wagadu ignore l'islam, il est, comme Germaine Dieterlen l'affirme avec force, au fondement de cultes parmi les plus importants propres à un grand nombre de peuples du Soudan occidental. Notamment au Mali où il est mémorisé lors du grand rituel de réfection septennale du sanctuaire de Kangaba, rituel, nous y reviendrons, qui atteste la continuité historique et symbolique entre l'empire du Mali et celui du Wagadou. Ce qui, poursuit-elle, n'implique nullement qu'il ne faille pas soumettre la geste de Dinga à la critique historique, « d'autant plus qu'elle embrasse une étendue considérable du continent. L'origine égyptienne de ces envahisseurs conquérants est précisée par la tradition de Yéréré. Il s'agira par des recherches multidisciplinaires, d'en dégager le bien-fondé ou l'erreur^[62] ».

Parallèlement à ce que nous apprend le mythe soninké sur le passé le plus éloigné des peuples du Soudan occidental, sans doute faudrait-il aussi prendre en considération des sources berbères remontant à l'antiquité. Je me contenterai de citer ces phrases de Maurice Lombard parlant de l'Afrique du Nord préislamique :

Les textes byzantins du VI^e siècle nous parlent de nombreuses tribus païennes ou qui le sont redevenues. Les Berbères possèdent un fond de religiosité très grand qui trouve sa satisfaction dans des pratiques magico-religieuses de vieux cultes africains bien antérieurs à l'introduction des dieux phéniciens ou romains [...]. Beaucoup de particularités de l'animisme berbère proviennent, sans doute, du monde noir (ou peut-être est-ce le contraire ?). Dans l'Antiquité lointaine, le monde berbère était en liaison avec la Nigritie qui s'étendait au sud de la Jazirat al-Maghrib et qui recula jusqu'au Soudan devant les chameliers berbères ». Et quelques lignes plus loin on peut lire ceci qui vaudra pour notre compréhension de l'islam en Afrique noire : « Ainsi, la ténacité du vieux fond africain qui reparaît avec de plus en plus de force entre le IV^e et le VII^e siècle ; fragilité du vernis romain et chrétien en Afrique du Nord ; lenteur de l'islamisation, mais en beaucoup d'endroits profondeur de cet Islam une fois osmosé avec les vieilles croyances africaines^[63].

Chapitre IV

L'Afrique noire « entre » dans l'histoire

L'Égypte antique et les civilisations noires

Nul ne conteste l'importance pour l'histoire de l'Afrique noire d'un fond nilotique remontant à l'époque pharaonique, celle des Empires qui se sont succédé jusqu'à la conquête perse, mais aussi celle de la civilisation tardive de Méroé. Je citerai d'abord le remarquable article de Luc de Heusch^[64] dont on peut se demander pourquoi il eut, à ma connaissance, si peu d'échos alors qu'il avait l'immense mérite de replacer de manière objective les cultures noires et tout spécialement les arts plastiques dans la longue durée historique. On pense notamment à la statuaire yoruba et edo (Nigéria), pour prendre des exemples bien connus, en référence aux découvertes de Léo Frobenius et surtout aux travaux de William Fagg parus dans *Présence africaine*, mais on pourrait y ajouter des formes d'appuie-tête^[65], des instruments de musique, tels les harpes zande^[66] et encore bien d'autres objets. Et du même coup, de nous débarrasser des vieilles spéculations plus que hasardeuses d'historiens des civilisations et de linguistes bien intentionnés mais quelque peu amateurs. Les égyptologues avaient fait la critique de leurs travaux qu'avait disqualifiés leur manque de rigueur.

Il convient en revanche de faire largement référence à un ouvrage d'égyptologie qui avait tant intéressé les africanistes et, notamment, Germaine Dieterlen. Il s'agit de *La royauté et les dieux* d'Henri Frankfort (1951). Cette référence me paraît tout à fait pertinente, le lecteur en jugera, malgré l'invocation discutable à « un fond hamitique » qui est très loin aujourd'hui de recueillir l'assentiment des chercheurs, qu'ils soient linguistes, historiens ou bien anthropologues.

C'est à propos de la fête Sed, le grand cérémonial royal, que cet égyptologue est amené à rapprocher certains aspects de ce rituel de faits observés et décrits par les ethnologues qui ont travaillé sur les royautes d'Afrique orientale. H. Frankfort cite les noms de Seligman et de Frazer à propos des Shilluk et d'autres populations du Haut-Nil, il fait également référence à des rituels royaux de la région des Grands Lacs, ceux du Buganda et du Busoga étudiés par Roscoe au début du xx^e siècle et ceux d'autres royaumes situés en Afrique occidentale comme celui des Jukun du Nigeria auxquels C.M. Meek a consacré une importante monographie (1931). Est mentionné au passage le travail de compilation effectué par le Suédois Tor Irtam : *The king of Ganda, studies in the institution of sacral kingship in Africa* (1944). Le grand intérêt de l'ouvrage de H. Frankfort est de poser en des termes scientifiques une question devenue épineuse en raison de la passion idéologique de certains chercheurs africains à la suite de Cheikh Anta Diop : celle des rapports entre l'Égypte antique et les cultures d'Afrique noire en général et pas seulement celles de la région du Haut-Nil et des Grands Lacs.

La fête appelée Sed nous est décrite comme un rituel dont l'une des fonctions essentielles vise à un « renouvellement de la puissance royale, un rajeunissement de l'exercice du pouvoir ». Elle implique l'idée que la durée est par elle-même usure du pouvoir et déclin physique de la personne qui l'incarne. Bien qu'il n'en soit question que dans une longue note, l'auteur est amené à s'interroger sur un problème crucial pour les ethnologues qui travaillent sur les royautes africaines, celui de la périodicité des rites de réjuvenation et sur une éventuelle nécessité qui entraînerait la mise à mort du souverain au cas où son règne excéderait la durée de l'intervalle fixé entre deux célébrations du Sed. Une note ne manque pas de faire écho de façon troublante à des données qui sont familières aux africanistes, qu'ils travaillent à l'Est ou à l'Ouest du Continent :

Il semble que trente ans, ou, d'une manière plus générale, « une génération » ait été la durée normale comprise entre l'avènement d'un roi et la célébration de la fête Sed, mais en tout temps certains indices (dont nous ne pouvons deviner la nature) pouvaient indiquer aux anciens que le renouvellement de la royauté était devenu de rigueur. Il se peut que la santé du roi ait été l'un de ces symptômes, mais la croyance très répandue d'après laquelle la fête Sed fut une modification d'une ancienne coutume exigeant que l'incarnation du dieu laissât la place à une autre, plus parfaite, aussitôt que le monarque en exercice montrait des signes de sénilité ou de maladie, projetée en Égypte une coutume de l'Afrique orientale [...], dont l'adoption, plausible en soi, n'est pas démontrée [...]⁽⁶⁷⁾.

Une illustration remarquable de la proximité entre l'Égypte et l'Afrique noire touchant à des notions fondamentales telles la personne et les principes spirituels qui la constituent, nous est offerte dans le chapitre V intitulé : « La puissance du roi : le *ka* ». Qu'on le traduise par les mots âme ou esprit ou bien encore principe spirituel, le *ka* désigne l'une des composantes vitales de la

personne, comme le sont aussi l'ombre et le nom. Cette multiplicité des principes spirituels conduit H. Frankfort à faire des rapprochements avec des données relevées dans les cultures noires et qui ont été naguère (dans l'école de Griaule, notamment) et sont encore aujourd'hui l'objet de recherches approfondies, comme nous le verrons plus loin. Ainsi en est-il du fait que toute personne naît avec son double, lequel est représenté ou plutôt, présentifié par son placenta. Particulièrement révélateur de ces rapprochements est la conception égyptienne de la nature du *ka* du roi dont l'auteur nous apprend qu'il est le seul à figurer sur les monuments. « Né avec le roi comme son jumeau, il l'accompagne à travers la vie comme un génie protecteur ; il agit comme un double et un protecteur du roi dans la mort. Il conserve le caractère de force vitale^{68}. » Plus loin, il est précisé que la gemellité du roi implique l'idée que ce frère jumeau « était mort-né et avait immédiatement pénétré dans l'au-delà, car ce frère n'était autre que le placenta. Si étrange qu'elle puisse nous paraître, cette croyance se retrouve de nos jours chez les Bagandas, population qui, au moins par ses traits hamitiques (*sic*), garde des affinités avec les anciens égyptiens. » Poursuivant la comparaison entre les rites royaux du Buganda (il s'agit, en l'occurrence, de la conservation dans un récipient fabriqué à cet effet du cordon ombilical du prince nouveau-né représentant le « frère jumeau » mort-né) et ceux de l'Égypte, H. Frankfort affirme que : « Nous avons la preuve d'un culte très ancien du placenta royal, grâce à une enseigne en rapport avec le roi et à un titre important de l'Ancien Empire. » Il cite, par ailleurs, un chercheur, anthropologue et médecin, qui a pu montrer que cette enseigne qui apparaît sur les monuments royaux les plus anciens représente effectivement le placenta du roi.

Une pratique répandue à travers toute l'Afrique noire pose également la question des liens avec l'Égypte : la circoncision et, dans une bien moindre mesure, l'excision qui sont, l'une et l'autre, attestées dès la plus haute antiquité, c'est-à-dire dès le troisième millénaire. À Saqqarah, sur le tombeau d'un noble du nom de Ankhmahor, figure, ainsi que j'ai pu le relever sur Internet, la représentation (la photo de celle-ci est publiée pour accompagner cette information) d'un garçon debout qui est opéré par un prêtre qui incise le prépuce à l'aide d'un couteau de silex ovale. Un personnage enduit ensuite la blessure d'un onguent. Le temple de Mout à Karnak, montre une scène identique et, en l'occurrence, il s'agit du futur pharaon Thoutmosis IV. Il est précisé que tous les pharaons ne subissaient pas la circoncision. Cette pratique qui concernait les garçons à partir de l'âge de 10 ans, touchait toutes les classes de la société mais elle n'était pas systématique. Elle était devenue obligatoire pour les prêtres pour des raisons de pureté rituelle.

Le lien entre l'Afrique noire et l'Égypte est illustré aussi par la sculpture désignée comme « le grand homme » de Nok (site archéologique du Nigeria central dont les premiers vestiges remonteraient au début du 1^{er} millénaire avant J.-C.). Le personnage est représenté avec un étui pénien qui

témoignerait, dit-on, d'une filiation de cette civilisation africaine des commencements de l'âge du fer, avec l'Égypte.

Encore un autre exemple de la manière dont procède H. Frankfort est particulièrement éclairant : il a trait au rôle et au statut du bétail – les bovins essentiellement – dans la vie sociale et le symbolisme religieux. Dans le chapitre XIV intitulé « Le pouvoir dans le bétail : la procréation » et dont le premier paragraphe proclame « l'Égypte, terre d'Afrique », H. Frankfort est frappé par la coutume des Nuer⁽⁶⁹⁾ (et cela se retrouve chez bien d'autres populations d'éleveurs est-africains) consistant à déformer les cornes d'un taureau, ce qui le fait immédiatement penser à une pratique semblable attestée par les représentations relevées dans des tombes de l'Ancien Empire à Louxor. Les Nuer appellent *macien* le taureau choisi pour cette manipulation : l'animal ainsi traité est pour son propriétaire un véritable compagnon qui est l'objet non seulement de soins très attentifs mais de sentiments de respect et d'affection. Il les manifeste de façon ostentatoire lors de certaines cérémonies en dansant les bras levés auxquels il imprime des mouvements qui imitent les formes artificielles des cornes de son *macien*. H. Frankfort n'hésite pas à dire que l'Égypte ancienne « a connu et apprécié » les *macien* qui « sont représentés dans les tombes, parmi les bœufs ou taureaux apportés au défunt » Je voudrais citer longuement les lignes qui suivent car elles ont valeur de démonstration aux yeux de leur auteur.

Les Dinka et les Nuer pratiquant chacun un procédé de déformation différent, il est vraiment remarquable de les retrouver tous deux dans les représentations des tombeaux de l'ancien Empire. Le caractère absolument non utilitaire de l'« amélioration » exclut un développement indépendant de part et d'autre ; il faut qu'en Égypte comme dans l'Afrique moderne l'usage ait procédé d'une attitude commune et d'une tradition persistante. En Égypte, cette habitude cesse au Moyen Empire. Mais, au Nouvel Empire, on constate que des nègres, apportant des tributs de Nubie, apportent parmi ceux-ci quelques-uns de leurs animaux de grande valeur avec des cornes déformées. Ceci est d'une extrême importance, car il est désormais impossible de soutenir que l'Afrique a emprunté cet usage à l'Égypte. L'Égypte avait cessé de déformer les cornes de ses bestiaux au Moyen-Empire avant l'époque où elle subjuguait la Nubie. Les nègres du sud nous prouvent la survivance de cette coutume en dehors de l'Égypte au second millénaire avant notre ère ; ainsi se trouve établie une étape intermédiaire entre le troisième millénaire, où l'Égypte conservait cet héritage de ses origines africaines préhistoriques, et les temps modernes, où il se pratique encore chez les derniers représentants du substratum hamitique (*sic*) de la civilisation égyptienne⁽⁷⁰⁾.

Pour clore ce paragraphe, je livre au lecteur cette information de Basil Davidson dont le contenu, que je sache, n'a fait jusqu'à ce jour l'objet d'aucun démenti :

L'analyse de quelque huit cents crânes provenant de l'Égypte prédynastique – de la basse vallée du Nil, avant environ 3000 avant J.-C. – montre qu'au moins un tiers d'entre eux appartenaient à des nègres, ou à des ancêtres des nègres que nous connaissons ; et ceci peut apporter un bon argument à l'opinion [...] selon laquelle les Africains d'aujourd'hui furent un élément important, et peut-être dominant, parmi les populations qui donnèrent

J'ajouterais que pour aboutir à un point de vue raisonnable et, je pense, consensuel, sur cette question des rapports entre le monde noir et l'Égypte, on peut citer ces quelques lignes de Pierre Alexandre, un africaniste, linguiste et ethnologue, qui travailla au Sud Cameroun, au Gabon et au Togo en commençant sa carrière comme administrateur.

C'est ainsi que la XXV^e dynastie (715 à 656 av. J.-C.), qui rétablit l'ordre et la prospérité du Nouvel Empire après les guerres libyques, était incontestablement nubienne, donc noire. Elle venait de ce royaume de Napata, qui [...] ne fut jamais complètement intégré à l'Empire, et d'où naquit au VI^e siècle av. J.-C., celui de Méroé, qui devint, à l'âge du fer, la "Birgmingham africaine".

Ce Soudan nilotique apparaît donc comme une zone permanente d'échanges culturels, de contacts et de diffusion entre l'Afrique noire, d'une part, le monde méditerranéen et l'Asie mineure, d'autre part, cela à la période historique aussi bien que dans la préhistoire⁽⁷²⁾.

En ce qui concerne les rapports entre l'Afrique noire et le Proche-Orient antique, je renverrai le lecteur à l'historien et arabisant Dierk Langequi fut aussi un chercheur de terrain dans le Soudan central, au Tchad, notamment où il mena des enquêtes sur l'histoire du Kanem et du Bornou et sur l'ancienne civilisation disparue des Sao dont les Kotoko – il sera question d'eux plus loin – prirent la suite sur les rives du fleuve Chari. Il était en quête de traditions orales et surtout de manuscrits en langue arabe détenus par des héritiers de grandes familles. Dans le très volumineux ouvrage qui rassemble ses principales contributions à la recherche historique en Afrique centrale et occidentale, je relèverai l'importance de l'article qui est un peu la synthèse des idées de l'auteur sur cette question : « Links between West Africa and the Ancient Orient⁽⁷³⁾ ». Il s'agit essentiellement des liens entre les mondes hausa et yoruba et le royaume assyro-babylonien tels qu'ils peuvent apparaître en comparant certains rituels royaux et certains termes désignant des dignitaires de cour, ainsi que de rapprochements de noms de souverains, lesquels sembleraient sinon confirmer du moins rendre plausibles les légendes de fondation de cités comme Daura qui font référence à une origine *bagdadhi* du héros sauveur d'une communauté menacée par la sécheresse. Comme dans le mythe du Wagadu analysé plus haut, ce noble inconnu venu d'Orient est l'homme qui va tuer le serpent, représentant animal de la puissance qui se trouvait logée au fond d'un puits et à laquelle il fallait périodiquement sacrifier une jeune fille pour garder le droit d'y puiser l'eau.

4^o) Enfin, nous le disions en évoquant l'empire de Ghana, à partir des VIII^e et IX^e siècles, à la faveur, notamment, du commerce transsaharien, lequel a consisté pour l'essentiel en celui de l'or et dans la traite des esclaves, comme l'a montré Roger Botte⁽⁷⁴⁾, commence une lente pénétration de l'islam dans les régions du Sahel et du Soudan occidental et central⁽⁷⁵⁾. Les commerçants musulmans firent alors apparition non seulement à Koumbi, capitale du Ghana, mais aussi à Gao, la future capitale de l'empire Songhay. Mais peu de

choses sont dites à propos d'un troisième royaume qui est celui du Tekrur, situé dans la basse vallée du Sénégal. Comparant ce dernier avec celui de Gao, Nehémia Levztzion nous fournit une indication importante : ces deux royaumes, nous dit-il, offrent deux modèles très différents dans le développement de l'islam au Soudan. À Gao, nous avons affaire à une relation qu'il qualifie de symbiotique entre l'islam et la religion traditionnelle (plutôt que de symbiose, il me semble plus juste de parler de cohabitation pacifique et d'une influence mutuelle), tandis qu'au Tekrur (présenté comme région d'origine de l'Askia Mohammed, déjà cité), nous sommes en présence d'un islam militant, un islam qui cherche à s'imposer à toute la population locale et va même jusqu'à faire le jihad pour soumettre des populations voisines⁽⁷⁶⁾. Mais au début du XVI^e siècle, la religion du Prophète connaîtra une longue éclipse dans le Tekrur à la suite de la prise de pouvoir par les Peuls qui s'opposaient alors à la domination des Songhay, laquelle avait succédé à celle de l'empire du Mali.

L'historien Oumar Kane a consacré un ouvrage⁽⁷⁷⁾ à cet État « païen », dont il ne sera retenu qu'un bref aperçu pour donner une idée du type de système politique qui perdura deux siècles et demi, de 1512 à 1776, sous la dynastie Deenyanke. Le régime de pouvoir institué par Koli Tengouella (longtemps célébré comme un héros national de l'histoire du Sénégal) est, en dépit de ses aspects violents qui peuvent nous sembler tout à fait contre-productifs, un régime correspondant à l'éthique profondément égalitaire de la culture peule dont sont exclus les autres groupes ethniques qui habitent la région. Le chef, le *satigi* (ou *silatigi*) n'est pas un roi sacré, un souverain séparé du reste du peuple, comme le sont les rois traditionnels du Soudan ; son statut par rapport aux autres détenteurs d'un pouvoir politique, est celui d'un *primus inter pares*. La singularité de cet État auquel on peut, malgré la puissance que fut la sienne à son apogée, hésiter à accorder de plein droit cette appellation, c'est que s'y manifeste un rapport entre public et privé tel qu'il ne se révèle qu'à travers sa négation. L'État, nous dit O. Kane, est le domaine privé du *satigi*. Il a ses champs, ses troupeaux et de très nombreux serviteurs qui travaillent pour lui. Il est, en quelque sorte, un très « gros » propriétaire qui dépasse de loin tous ses sujets, mais qui est comme eux tout en étant le plus riche.

C'est dans l'exercice de sa fonction principale que réside la source de cette richesse. Il est en effet le juge-arbitre des conflits qui opposent entre eux ses administrés. Sa position est d'abord celle d'un médiateur, mais s'il ne réussit pas à concilier les intérêts des justiciables, s'il s'avère qu'il est impossible de les mettre d'accord, alors il prend une mesure radicale. Le *satigi* se déplace avec toute sa suite et s'impose comme hôte chez chacune des différentes parties en cause. Pendant toute la durée de son séjour, il est à la charge de son hôte, lui ainsi que ceux qui l'accompagnent. Quand il se décide enfin à partir, le village, voire la province, comme l'écrit Oumar Kane, sont ruinés pour une ou plusieurs années. De plus, en guise d'impôts, les chefs de province percevaient sur les terrains de culture de leurs administrés des redevances en

mil ou en bétail qu'ils devaient reverser au *satigi*, lequel leur en ristournait une partie. Les amendes lui étaient également reversées et leur montant était partiellement ristourné aux chefs qui les avaient infligées. En somme, nous dit l'auteur, nous avons affaire à un droit public qui est le droit du Prince qui intervient dans les conflits privés en prélevant le prix de son intervention pour y mettre fin. Le prix est le prix fort qui va jusqu'à mener à la ruine les parties en présence incapables de régler leurs différends. Nous sommes en présence d'une forme de prédation légitime. Le droit public, en l'occurrence, la jurisprudence à laquelle recourt le pouvoir plonge dans la pratique la plus arbitraire commandée par l'appétit d'accumulation de richesses du Prince. Le rôle de médiation entre la population et l'État central, rôle qui est dévolu en principe à ceux qui sont censés le représenter à l'échelon local, est réduit à son strict minimum. Pour ne pas dire quasiment à néant puisque les médiateurs, les intermédiaires que sont les chefs de villages, ne sont rien d'autre que des relais dans le processus d'accaparement des richesses de la population dont ils sont les bénéficiaires marginaux.

Une telle économie politique, particulièrement oppressive et peu productive, finit par affaiblir le pouvoir des *satigi* qui connut une très longue période de crise avant de succomber à ce que l'historien a appelé un « parti maraboutique » qui gagnait de plus en plus le soutien de la majorité de la population car il puisait son inspiration dans un islam qui condamnait l'injustice des puissants. Ce mouvement, à la fois social et religieux, aboutit à l'établissement de l'*almaamiya* (*almaami* signifie commandeur des croyants), une nouvelle hégémonie peule mais fondée sur un islam rigoureux. Ce nouvel État devait perdre son autonomie politique dans la seconde moitié XIX^e siècle, sous les coups des troupes coloniales françaises.

L'Afrique occidentale et centrale entre Islam conquérant et refus de l'islam

À l'échelle de l'ensemble de l'Afrique occidentale et centrale, l'islam, la religion du livre, marquera de diverses façons les populations qui, dans leur grande majorité⁽⁷⁸⁾, se refuseront à renoncer aux systèmes de pensée traditionnels et moins encore à leurs cultes et à leurs pratiques rituelles magico-religieuses. Elles intégreront un certain nombre de notions touchant, en premier lieu, à la figure du divin. Si celle-ci demeure indissociable des esprits de la nature, des êtres de la brousse (les différentes catégories de génies), elle a sur eux une absolue supériorité qu'elle doit à la croyance monothéiste (d'un dogmatisme tellement tempéré qu'il vaudrait mieux parler d'une croyance en un dieu suprême) et aux modalités de sa présence et de ses représentations ou bien, au contraire, à l'absence de toute représentation plastique.

J'en donnerais un exemple qui m'est familier : celui des Moundang du Tchad. Ils eurent tout au long du XIX^e siècle à se défendre contre les attaques des Foulbés (Peuls) de Yola qui avaient rallié l'émirat de Sokoto et qui tout en guerroyant sans réussir à les soumettre, voulaient les convertir. Sans doute pas tous mais en tout cas le roi de Léré et les chefs de village, hommes qui appartiennent tous à la lignée royale. Les Moundang, le roi en tête, refusèrent massivement l'islam, mais subirent une forte influence de la civilisation peule qu'ils jugeaient prestigieuse et qu'ils admiraient d'un point de vue esthétique. Ce qui est peul est beau, pensaient-ils. Ainsi put-on voir, sur le plan de la culture matérielle, les chefs et leur entourage de notables adopter avant tout les vêtements de coton, les amples boubous teints à l'indigo, technique répandue par les artisans hausa venus de l'Ouest, c'est-à-dire du Nord de ce qui deviendra le Nigéria. Et aussi accueillir avec empressement les parures de soie rutilantes, les turbans empanachés, les babouches et les sandales emperlées (réservées aux seules princesses titrées, les quatre premières filles du roi) et autres accessoires produits de techniques artisanales qu'ils ignoraient. Dans l'ordre spirituel, les Moundang prirent, si l'on peut dire, une teinture d'idéologie islamique. Ils changèrent leur manière d'enterrer les morts en enveloppant dans un drap blanc les corps des défunts qu'auparavant ils ensevelissaient nus avec seulement une ceinture en peau de chèvre autour des reins, geste qui faisait écho à la remise de ce symbole masculin que revêtait le garçon au sortir des rites d'initiation.

J'ai souvent entendu non pas prier Dieu, Allah (les Moundang, non sans une pointe de dédain, parlent des musulmans comme « des gens qui prient », *ju-pele*, c'est-à-dire « prier en se prosternant à terre, le front dans la poussière »), mais invoquer *Ma-sin*, « ce qui est en haut, au ciel », comme étant le « Très grand » (*Ma-sin pweli*, l'équivalent en langue moundang de *Allah AKbar*). Très fréquente est aussi une expression qui a valeur de conjuration du malheur, notamment, celui que l'on impute à la sorcellerie : *Ma-sin kaal syinbe*, « Dieu dépasse les génies ». En l'invoquant, les Moundang pensent contribuer à rendre sans effet sur eux les divers moyens (les objets ou substances diverses qu'ils désignent en français par *médicaments*) utilisés par des sorciers (ou plus souvent des sorcières) qui s'en prendraient à leur personne ou, plus précisément, à l'un de ses principes vitaux qu'ils appellent *ma-zwê-su*, « la force du corps ». Nous sommes loin du Dieu Un, l'Unique, transcendant, des théologiens, néanmoins on invoque à la manière qui est celle des musulmans, une instance lointaine à laquelle sont attribuées omnipotence et bienveillance. L'idée de la présence divine amenée par l'Islam en Afrique noire se manifeste aussi selon des modalités qui sont surdéterminées dès lors qu'un lien s'instaure avec l'arabe, l'écriture proprement dite de la langue (telle que l'étudient les lettrés ayant connaissance des manuscrits qui circulent de longue date à travers toute la zone soudanaise), ou bien son support servant de surface d'inscription, telles les tablettes utilisées par les enfants pour l'apprentissage des prières. Un fait remarquable est que le

Kitab-le Livre-objet apparaît dans les récits de fondation de certaines cités Kotoko du Nord-Cameroun. Le Coran n'est pas seulement dans le mythe, il constitue aussi un objet de culte animiste en tant qu'élément faisant partie des *regalia* dans certaines autres principautés Kotoko. Le récit de la fondation de la cité d'Afade nous fournit un exemple très frappant de l'intrication de l'islam dans un système de pensée qui lui est tout à fait étranger :

Il est question d'un chasseur qui trouve à l'emplacement de la cité qu'il veut édifier « une pierre et quatre arbres sous l'un desquels se trouve un coran ». Pour se concilier les « génies du sol », il sacrifie une chèvre noire et, de sa peau, recouvre le livre dont il ignore la nature. Un varan sort de sa tanière et dispose sur le sol les principales graines comestibles. Puis viennent se joindre au fondateur d'autres chasseurs et des pêcheurs qui tous ensemble érigent le mur d'enceinte de la future cité. « Tous les chefs qui succédèrent au premier arrivant sacrifièrent une chèvre noire lors de leur intronisation et, de sa peau, enveloppèrent le coran ». L'un de ces chefs « enleva les couvertures de peau du livre, qui étaient au nombre de soixante, et il révéla sa signification aux habitants. Une conversion massive à l'islam s'ensuivit »⁽⁷⁹⁾.

Précisons que cette conversion n'empêcha nullement les habitants d'Afade, comme ceux des autres cités kotoko, d'observer les cultes traditionnels destinés à maintenir en l'état les fondations de leur ville et à soutenir la puissance de leur prince. Les rites nombreux et complexes de propitiation adressés aux génies tutélaires des murailles d'enceinte que sont, respectivement, le varan et le serpent, en témoignent.

Il existe également un lien plus lointain et de nature superstitieuse, dirons-nous, du dieu de la religion du Prophète avec l'instance oraculaire qui, chez les Moundang comme dans plusieurs sociétés voisines (du Nord-Cameroun comme de l'Ouest et du Sud tchadiens), s'exprime au moyen des systèmes de signes véhiculés par la géomancie. Ce procédé divinatoire très répandu en Afrique occidentale et centrale et aussi à Madagascar, est d'origine arabe⁽⁸⁰⁾, mais son existence remonte à une époque antérieure à l'islam. Il est donc dans sa fonction comme dans l'ordre des signifiants (les noms des figures et des maisons) qu'il met en œuvre, sans rapport avec des contenus religieux spécifiquement islamiques, même si dans certaines versions on trouve comme noms de maisons les noms de prophètes de l'Ancien Testament, comme Yusufa (Joseph), Mussa (Moïse), par exemple. L'opinion du célèbre penseur arabe Ibn Khaldoun est bien connue : « l'astrologie et la géomancie apparaissent comme un amas de conjectures et de suppositions » sans fondements rationnels et c'est pourquoi les ulémas les rejettent comme impies. Selon eux, c'est le démon qui influence le devin – le devin musulman qui cherche à accroître son prestige pour se montrer égal sinon supérieur aux devins païens – en lui révélant les choses cachées tandis que le prophétisme ne devrait son inspiration qu'aux anges⁽⁸¹⁾. Pourtant, bien que seule la prophétie contenue dans le Livre, dans la Révélation, soit vraie, le reste étant mensonge, force est de tolérer la géomancie. L'habitude, qui remonte loin dans le temps, d'y recourir en toute situation difficile, est profondément ancrée

dans la culture qui en a développé des formes adaptées aux sociétés islamisées et d'autres formes tout à fait différentes, qui conviennent à celles qui ne le sont pas. Les devins Moundang, qui appartiennent à ces dernières et qui utilisent un procédé qui est assurément dérivé, mais assez éloigné, de la géomancie⁽⁸²⁾ dont il ignore les « maisons » et le principe des « passations », évitent pourtant de donner des consultations le vendredi, jour de prière. Ils craignent en effet, en inversant en quelque sorte le sens péjoratif de la notion de superstition mentionnée plus haut, que ce jour ne soit pour eux néfaste et qu'en conséquence les résultats obtenus ne soient complètement brouillés et indéchiffrables. Entendons, les énoncés dont leurs procédés de lecture ont pour fonction de révéler la signification et partant, le message impératif qu'il porte en réponse à la demande des consultants. Il s'agit essentiellement des prescriptions d'ordre rituel qu'ils doivent suivre, lesquelles peuvent comprendre des interdits, des rites négatifs, pour reprendre une formulation que l'on doit à Durkheim. C'est donc aussi un cas où « le dieu qui est en haut », Allah, est censé se révéler plus fort que l'instance oraculaire, la Terre, et les instances multiples auxquels les Moundang font des sacrifices (les différents *synri* et les *mwezun-seri*, « génies de lieu et les esprits de la terre ») dont le statut de puissance vacille pour un temps face à la toute-puissance qui a son siège dans les cieux.

Mais certainement les idées de l'islam, tant religieuses que politiques, gagneront de plus en plus profondément les élites dirigeantes, les familles aristocratiques et les lignées princières (souvent allogènes, berbères ou noires), celles qui fondèrent ou celles qui firent la conquête des empires et des royaumes qui se succédèrent au long des siècles sur l'immense espace s'étendant de l'Atlantique au bassin du lac Tchad.

Suivant l'ordre chronologique, nous citerons d'abord le nom d'Usman dan Fodio⁽⁸³⁾, ensuite celui de Shaykhu Ahmadhu, fondateur en 1818 de l'empire peul du Macina qualifié d'empire théocratique (c'est en effet un État conforme à la *dina*, c'est-à-dire gouverné par des chefs que guident la foi et la loi coraniques) et enfin celui d'El Hadj Omar Tall. En effet, le XIX^e siècle sera la période des grands jihad peul et toucouleur. De l'actuel Sénégal, du Mali, du Niger, du Nord-Nigeria et de l'Est (province de Yola), du Nord-Cameroun (province de l'Adamawa) et jusqu'au Mayo-Kebbi au sud-ouest du Tchad, ces guerres saintes bouleverseront la vie de toutes les populations de cette partie de l'Afrique occidentale et centrale.

Il est important de souligner que ces trois très imposantes figures de l'histoire africaine furent non seulement celles de conquérants d'immenses territoires mais tout aussi bien celles de chefs religieux, de guides spirituels, de première grandeur pour l'islam tout entier et pas seulement l'islam noir. Une expression, on le sait, qui n'est pas admise par tous les chercheurs, pas plus qu'elle n'est acceptée par tous ceux qu'elle concerne. Usman dan Fodio, grand érudit peul, était un mystique fervent plutôt qu'un guerrier et l'on dit que c'est son frère Abdoulaye qui s'était vu confier la direction effective des

opérations militaires.

Shaykhu Ahmadhu, marabout et simple berger au départ, fut donc, après sa victoire sur les Bambara de Ségou qui nous est racontée comme un haut fait d'armes miraculeux tant était grande la disproportion des forces en présence, le créateur d'un empire. Il mit sur pied une organisation étatique complexe qui se donna pour tâche de prendre en charge la vie économique, sociale et politique d'une société multiethnique fortement hiérarchisée. Avec l'aide d'un Grand Conseil, sorte de gouvernement veillant à l'exécution de ses décisions, il parvint à soumettre toute la population à une législation extrêmement stricte, conforme à la *sharia* qui prévoyait des sanctions graduées en fonction de la gravité des fautes commises par les contrevenants^[84].

Il reviendra à El Hadj Omar, né vers 1797 dans le Fouta-Toro, de mettre fin à cet empire en 1862 en s'emparant, notamment, des villes de Djenné et de Hamdallaye, la capitale bâtie par Shaykhu Ahmadu. Dans son jeune âge, El Hadj Omar avait fait le pèlerinage de La Mecque où il avait été reçu dans la confrérie des Tidjaniya. Il retourna en Afrique avec le mandat de khalife de cette confrérie qui comptera de très nombreux adeptes en raison de son caractère qu'on a pu qualifier de « démocratique », sans doute par opposition à une ancienne confrérie qui avait repris vigueur vers la fin du XVIII^e siècle, la Quadiriya Kounta qui était dominante dans l'empire du Macina. En effet, comme l'écrit l'historien Jean Suret-Canale^[85] :

La Tidjaniya [...] établit le contact direct entre les simples adeptes et le khalife ; elle donne à tous la perspective, par le courage ou la science, d'accéder aux plus hautes destinées. Elle a de ce fait un caractère révolutionnaire et relativement démocratique (à l'intérieur de la confrérie). De là le prodigieux succès d'El Hadj Omar, le respect, et aussi la crainte qu'il inspire aux pouvoirs établis. Car en un temps où société civile et religion se confondent, les progrès de la confrérie, le prestige religieux croissant du khalife, préparent la prise du pouvoir militaire et religieux.

Tout en gagnant de plus en plus profondément les différentes couches des populations placées sous leur domination, les pouvoirs islamiques rencontraient des résistances plus ou moins ouvertes de la part de sociétés qui refusaient de renoncer à ce qu'il y avait d'essentiel dans leur culture. Les Dogon, habitants de la falaise Bandiagara, région où se situait Hamadallaye, la capitale de l'empire peul du Macina, nous en offrent un exemple remarquable. Cet État théocratique imposait la *sharia* avec la plus grande rigueur aux habitants qu'il avait sous sa coupe et, notamment, interdisait les boissons alcoolisées et le tabac. Comme l'écrit l'ethnologue Eric Jolly : « Refusant de se plier à cette ascèse islamique, les Dogon optent massivement pour la clandestinité ; retranchés dans leur village de la falaise ou du plateau, ils se cachent pour continuer à boire de la bière, cultiver du tabac et célébrer leurs rituels^[86]. » C'est d'ailleurs l'importance de la boisson fermentée et du tabac dans la vie religieuse et la sociabilité ordinaire des Dogon ou de bien d'autres populations « païennes », qui suscite chez les fidèles de l'islam le mépris à leur égard, un mépris où se mêle la crainte devant des conduites

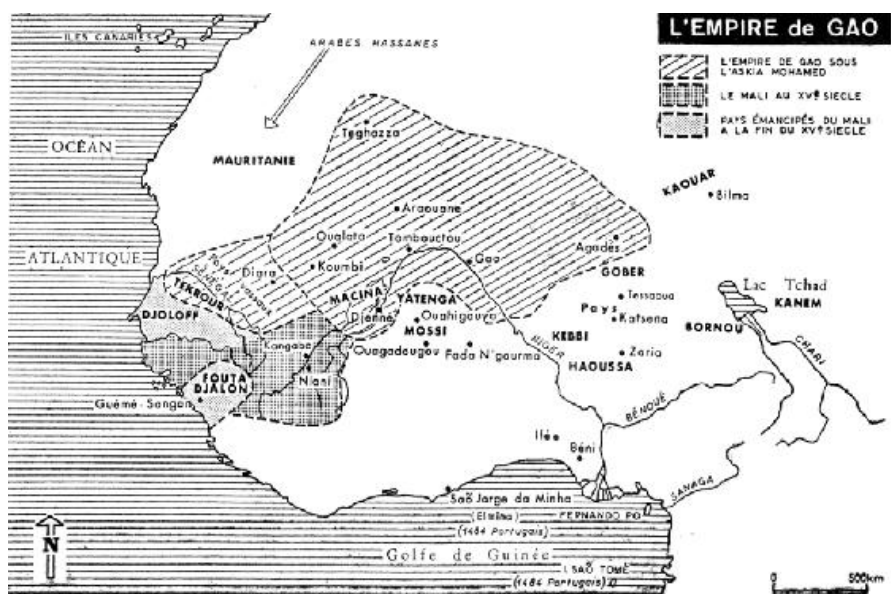
qu'ils jugent diaboliques, c'est-à-dire inspirées, en vérité, par des puissances démoniaques auxquelles eux-mêmes n'ont pas cessé de croire.

Nous allons maintenant remonter le cours de l'histoire pour nous étendre quelque peu sur le troisième et dernier des grands empires « médiévaux » du Soudan occidental, celui des Songhay, et examiner de plus près les rapports que le monde noir entretenait alors avec l'islam dont nous savons qu'il y était déjà très présent dès le XI^e siècle.

Chapitre V

Islam et animisme en Afrique occidentale aux XV^e et XVI^e siècles. Le cas de l'empire songhay

Cette période qui verra la fin des grands empires médiévaux du Soudan occidental, offre un intérêt tout particulier car elle révèle mieux qu'aucune autre l'ambiguïté des rapports qui se sont noués alors entre l'islam et les sociétés négro-africaines. À cet égard, il me semble très éclairant de signaler pour commencer, l'importance qu'a eue un événement singulier, un événement qui fait sens dans une histoire de ces grands États soudanais. Car il est question, en l'occurrence, de conceptions clairement formulées de ce que devrait être l'État chez les peuples Noirs, chez ceux, en tout cas, qui accueillent avec sincérité (ce sont les propagateurs de la foi qui en sont juges) la religion du Prophète. L'intervention dans les affaires du Soudan occidental d'un personnage du nom d'Umar al-Maghili a en effet à juste raison attiré l'attention des historiens. Il exerce ses talents vers la fin de la seconde moitié du XV^e siècle et il n'est pas exagéré de dire que ses écrits gardent encore de l'influence plusieurs siècles après leur première diffusion. Tout à la fin du XVIII^e siècle, le fondateur de l'empire de Sokoto, Usman dan Fodio que nous venons de mentionner, se référera à ses idées et il en ira de même de personnalités de son entourage qui s'en serviront pour prodiguer des conseils à Shaykhu Amadou, fondateur de l'empire du Macina.



L'Empire de Gao (extrait de J. Suret-Canale, *Afrique noire*, op. cit., p. 162).

La dynastie des Sonni et des Askya

Al Maghili était un très pieux et très savant musulman maghrébin originaire de Tlemcen, alors capitale du royaume du Maghreb central. Se présentant comme le grand défenseur de la pureté de l'islam, l'agitateur fanatique qu'il était s'en prit d'abord aux chrétiens qu'il entendait convertir à la vraie religion, mais il s'attaqua surtout aux Juifs. À ses yeux, il n'y avait pas lieu de chercher à les convaincre, il les fit expulser et ordonna de brûler leurs synagogues. Il pourchassa également les Juifs de l'oasis du Touat⁽⁸⁷⁾. Enfin il entreprit d'aller prêcher les Touareg, et les populations noires du Sahel et du Soudan afin de raviver chez elles et surtout chez leurs gouvernants un islam quelque peu abâtardi, pour ne pas dire bafoué, si l'on pense à ceux qui ont régné sur l'empire songhay jusqu'à la fin du xv^e siècle.

Al Maghili est donc connu pour avoir composé des manuels de conduite politique, en particulier, un traité intitulé *Les obligations des Princes* à destination de certains souverains haoussa et, notamment, les *sarkin* des cités de Kano, où il résida (il fut le conseiller du prince Mohammed Rumfa qui y régnait alors), et de Katsina. Rigoriste à l'extrême, il tenait tout particulièrement à ce que l'islam dont se réclamaient ces rois africains soit un islam « authentique et pur », c'est-à-dire débarrassé de toute trace de paganisme afin que seule la *sharia* y fût appliquée. En fait, il y avait bien plus que des traces des croyances et des pratiques traditionnelles dites « animistes », comme en témoignait l'importance persistante des amulettes, « gris-gris » et autres « fétiches » auxquels les Haoussa restaient attachés, qu'il

s'agisse des gens du commun ou des gens de la Cour. Mais al Maghili chercha surtout à exercer son influence sur le plus puissant des souverains soudanais qui régnait à cette époque, l'Askia Mohammed Touré, le premier empereur du Songhay à être profondément musulman⁽⁸⁸⁾ et dont l'accession au pouvoir avait mis fin à la dynastie des Sonni.

L'avant-dernier souverain de cette dynastie pluriséculaire, Sonni Ali Ber (*Ber*, « le grand »), régna de 1464 à 1492, année de sa mort qui survint dans des circonstances demeurées obscures – assassinat ou accident par noyade au retour d'une expédition militaire. La mémoire de cette disparition inexpliquée se grava profondément dans la culture populaire des Songhay qui transforma le personnage de ce roi en une figure quasi divine, un génie (*holey*) très puissant dénommé Zabéri et qui recevra des formes et des attributs divers dans les cultes de possession dont il fera l'objet. Venant à la suite d'une longue liste de rois (selon les sources, elle comprend de 14 à 17 noms dont le premier est celui de Sonni Ali-Kolon) qui n'ont que peu marqué la mémoire de leur peuple, Sonni Ali est le souverain que l'on considère comme le véritable fondateur de l'empire songhay. Un empire qui avec lui et grâce à lui, va gagner en puissance, guerre après guerre, conquête après conquête. Malgré l'immensité de son étendue, cet État aux frontières mouvantes sera doté de structures politiques et administratives dont la solidité toute relative n'aura pour base réelle que l'absolutisme du pouvoir royal. Elles tiendront bon pourtant face aux tourmentes internes de la cour dont pâтира la dynastie des Askia. À chaque changement de règne, en effet, les successeurs potentiels au trône, c'est-à-dire quelques-uns des très nombreux fils issus des innombrables concubines qui entourent le roi, vont s'entre-massacrer. Néanmoins, ces structures résistent et résisteront aussi aux incessantes attaques des Peuls et des Touaregs.

Sonni Ali doit sa réussite dans l'exercice du pouvoir à une gestion habile des circuits commerciaux Maghreb-Sahara-Soudan et surtout à la mise sur pied d'une organisation militaire des plus efficaces qui comprenait, fait notable, une importante flottille fluviale qui lui permit de conquérir la cité de Djenné. Le Songhay avait été jusque-là, c'est-à-dire jusqu'à la moitié du XIV^e siècle environ, sous la dépendance des souverains du Mali. Sonni Ali mit fin à cette dépendance et devint au fil de ses campagnes le maître d'un territoire s'étendant sur des milliers de km² tout autour de la Boucle du fleuve Niger en incluant la ville de Tombouctou, le plus grand centre d'études coraniques de tout le Soudan occidental et central. Fondée par des Touareg au XII^e siècle, conquise par le Mali, cette modeste cité se développa et devint à partir du XIV^e siècle un véritable centre urbain où résidaient de grands érudits en sciences coraniques et autres disciplines telles le droit et la médecine, notamment. Là vivaient aussi de riches commerçants dont la prospérité était liée à son rôle portuaire qui en faisait l'un des passages réguliers des caravanes qui sillonnaient le Sahara entre la Méditerranée et le Soudan occidental. Elle fut conquise difficilement et non sans grandes pertes en vies humaines et, il

faut le dire aussi, non sans cruauté de la part des vainqueurs. Sonni Ali, tous les chroniqueurs s'accordent sur ce point, n'était que très superficiellement musulman^[89] si ce n'est même quelque peu anti-religieux (ce qui le mit en conflit avec les ulémas de Tombouctou) tant était fort l'attachement qu'il gardait aux croyances et aux cultes traditionnels dans lesquels il puisait son énergie personnelle et sa puissance politique. Le fait est remarquable quand on sait que la propagation de la religion du Prophète avait commencé dans la région trois siècles plus tôt. Mais comme l'écrit Jean Rouch^[90], « ce chef, malgré son impiété notoire, a laissé un tel souvenir que les pieux chroniqueurs de Tombouctou, tout en le couvrant d'injures, décrivaient avec détails et fierté ses conquêtes ». Sonni Ali était un roi magicien, il était l'héritier des rois-prêtres possédés par les génies (les *zin*) et il savait user des pouvoirs surnaturels dont il était (ou dont il se sentait) investi et que tous les Songhay lui reconnaissaient, pour vaincre ses ennemis et soumettre des populations toujours plus nombreuses à son autorité. Ces guerres avaient pour but, entre autres, de lui fournir toujours plus de soldats, mais aussi le pillage et la mainmise sur les richesses des cités commerciales.

Sonni Baro, son successeur et dernier représentant de la dynastie Sonni se révéla incapable de maintenir l'héritage d'Ali le Grand. Et ce fut donc l'un des généraux de ce dernier, le futur Askya Mohammed qui accéda au pouvoir. Selon certains auteurs qui se référaient à un mythe songhay, le petit Mamar (ainsi appelait-on l'Askya Mohammed) était l'un des fils de la sœur de Sonni Ali. Averti par les devins que l'un de ses neveux utérins était prédestiné à lui succéder, celui-ci ordonna qu'on les massacrât tous. Mais Mamar échappa à ce sort funeste grâce à la ruse de sa mère qui le confia à une nourrice tandis qu'elle prenait un autre enfant pour le remplacer. La plupart des auteurs cependant attribuent à la dynastie des Askya une origine soninke : il s'agirait d'une famille du Fouta Toro sénégalais qui serait venue s'établir à Gao. Quoi qu'il en soit, une grave crise éclata au sommet de l'État quand il s'avéra que l'héritier légitime de Sonni Ali, Sonni Baro, était tout aussi peu fervent musulman que son père. Prenant le titre dynastique d'Askya, Mohamed Ture s'empara du pouvoir en vue, disent encore les Chroniqueurs, d'une véritable restauration de l'Islam. On date de l'année 1493 la victoire de l'Askya à la bataille d'Anfao qui se termina par la fuite de Baro qui trouva refuge au sud de l'empire, dans le Dendi. Ce pays était le berceau du peuple songhay et de la dynastie des Sonni, décidément rétive à l'Islam quoiqu'islamisée de longue date. « En fait, écrit Jean Rouch, aux rois magiciens Sonni succédèrent des rois musulmans Askya. L'islam qui jusqu'ici n'avait fait qu'effleurer le Songhay, allait y pénétrer en profondeur^[91]. »

Mais il fallut du temps. Tout en étant un bon musulman, le nouvel empereur lui-même s'estimait novice dans la connaissance de la religion du Prophète ce qui le décida à entreprendre le pèlerinage de La Mecque. Ce fut un événement considérable qui se déroula entre les années 1495 et 1497. Il est comparable au voyage effectué par l'empereur (le *Mansa*) du Mali, Kankan

Moussa, dans les années 1324-1325. L'un et l'autre, accompagnés d'une suite impressionnante de cavaliers et de pèlerins, avaient transporté dans leurs bagages une grande quantité d'or. On raconte que les quantités d'or en provenance du Mali étaient telles qu'elles firent chuter le cours du précieux métal lors du passage de l'empereur Moussa au Caire. Avec l'Askya Mohammed rien de tel ne se produisit, mais il réussit à ramener avec lui un descendant en ligne directe du Prophète et à obtenir des plus hautes autorités religieuses de La Mecque le titre prestigieux de Khalife qui devait lui valoir, en principe, le respect et la soumission de tous les musulmans du Soudan occidental.

Certains historiens⁽⁹²⁾ nous disent que l'Askya Mohammed Ture avait été amené à expérimenter tour à tour les trois variétés d'Islam qui en ce temps s'offraient à lui : 1° un alignement sur les clercs d'obédience malékite de la Cour de Gao, capitale politique de l'empire ; 2° un alignement sur les positions d'al-Maghili, le prédicateur enflammé par le fanatisme le plus destructeur des valeurs traditionnelles africaines et qui s'était directement adressé à lui en répondant à un questionnaire dont le texte est demeuré à Tombouctou ; 3° enfin, l'alignement, avec quelque humilité, sur la tradition des Musulmans de Tombouctou, plus urbaine et plus modérée. Le souverain fit preuve de sagesse et préféra donner sa confiance aux ulémas tolérants de Tombouctou qui rejetaient le fanatisme et l'antijudaïsme, pour ne pas dire l'antisémitisme forcené d'al Maghili⁽⁹³⁾. Tous les historiens du Songhay ne s'accordent pas sur cette sagesse faite de tolérance attribuée à l'Askya Mohammed. Nous lisons chez J. Béraud-Villars⁽⁹⁴⁾ que : « Sonni Ali avait fait contre les Peuhls du racisme par politique ; Mohammed fit de l'antisémitisme soit par piété [...] », soit, je résume, parce que le pouvoir et aussi les peuples ont toujours besoin d'un bouc émissaire ; et il poursuit par cette citation du célèbre voyageur andalou Léon l'Africain qui avait réussi à obtenir une rencontre personnelle avec le souverain : « Askia Mohammed était mortel ennemi des Juifs et ne les endurait (sic) pour rien au monde mettre le pied dans sa cité et s'il était averti que des marchands de Barbarie eussent la moindre familiarité qui soit ou trafiquassent avec eux, il faisait incontinent confisquer leurs biens. » Mais, ajoute notre auteur, « il laissa vivre ses Juifs », malgré les injonctions pressantes d'al Maghili qu'il désigne comme le chef de ce qui est une véritable croisade antisémite. Il indique aussi qu'il s'agissait peut-être de juifs du Touat, où, à la fin du xv^e siècle, ils furent durement persécutés par les Musulmans. Mais il est très probable que ces Juifs étaient surtout utiles à la prospérité commerciale de l'empire, ce qui expliquerait la toute relative clémence que manifesta à leur égard l'Askya Mohammed.

La religion traditionnelle et l'islam

Je cite à nouveau la phrase de Rouch qui, en deux formules lapidaires,

oppose le règne de Sonni Ali Ber à celui de l'Askya : « aux rois magiciens Sonni succédèrent des rois musulmans, les Askya. L'islam qui jusqu'ici n'avait fait qu'effleurer le Songhay, allait y pénétrer en profondeur. » Jean Rouch nous laisse entendre que c'est cette islamisation en profondeur d'une grande partie de son élite qui devait finalement causer la perte de l'empire. Car l'auteur de *La religion et de la magie songhay* (les croyances et les rites sont minutieusement décrits et analysés dans cet ouvrage qui est le résultat d'une très longue familiarité avec cette population et sa culture) ne se cache pas de prendre parti, le parti qui est, à ses yeux, celui de l'authenticité noire contre celui d'un Islam rigoriste difficilement supportable pour la grande majorité des hommes dont la mentalité était et demeure animiste. Et de fait, l'effondrement du grand empire noir des Askya, déjà très affaibli par ses contradictions internes, aura lieu en 1591. Bien sûr sous les coups, dit-on, de seulement trois mille guerriers venus du Maroc sous le commandement du pacha Djouder, un renégat d'origine andalouse. Son armée qui avait traversé non sans pertes l'immensité du désert, réussit à mettre en déroute une armée très supérieure en nombre mais plutôt mal organisée, dirigée par des chefs incapables et, qui plus est, dépourvue d'armes à feu. Mais aussi une armée victime, dit-on, de la trahison de chefs qui étaient partisans d'une stricte soumission à l'islam.

Ainsi l'empire des Askyas n'aura duré que l'espace d'à peu près un siècle. L'Askya Mohammed aura eu huit successeurs sur le trône de Gao et hormis deux longs règnes dont celui de l'Askya Daoud (1549-1582) qui marqua l'apogée du Songhay, ce fut, selon les chroniques, une suite sans fin de luttes à mort entre frères ennemis. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le Sultan du Maroc El Mansour, avide de s'emparer des immenses richesses qu'il croyait trouver dans « cet empire de l'or » très affaibli, avait monté plusieurs expéditions militaires sans succès avant de parvenir à ses fins. À l'Askya Issihak qui ne sut même pas résister malgré, on l'a vu, l'écrasante supériorité numérique de son armée, succéda l'Askya Gao qui conduisit les restes de ses troupes au désastre. De nombreux dignitaires de l'empire, tombés dans un guet-apens, furent massacrés par les Marocains. Un reste d'« État » Songhay réduit à des petites chefferies dans le Dendi perdura jusqu'au XIX^e siècle en subissant les assauts répétés des Peuls et des Touareg qui prirent fin dès que commença à s'imposer la domination coloniale, laquelle fit régner la *pax gallica* dans la région. Les Touareg ne furent à peu près soumis aux autorités françaises que dans les premières années du XX^e siècle, et quand l'État indépendant du Mali fut proclamé (après l'échec de la brève union avec le Sénégal), les troubles créés par les Touareg commencèrent et depuis cette époque (entre 1962 et 1963) jusqu'aujourd'hui, le gouvernement de Bamako se révèle impuissant, semble-t-il, à trouver une solution négociée avec les divers mouvements (certains se réclament d'un islamisme fondamentaliste) qui revendiquent l'autonomie si ce n'est l'indépendance du pays touareg, l'Azawad (« la zone de pâturage ») qu'ils avaient d'ailleurs proclamée, mais sans obtenir la reconnaissance des États africains.

À lire les écrits des chercheurs, les historiens universitaires spécialistes de la région, les spécialistes africains originaires de la région, comme aussi les archéologues et les anthropologues et, en premier lieu Jean Rouch lui-même, le « sens de l'histoire » dont est porteuse cette période de grandeur et de gloire de l'empire songhay pourrait se révéler à travers l'opposition de ces deux grands hommes dont on peut dire qu'ils ont chacun représenté deux formes du pouvoir tout à fait étrangères l'une à l'autre. Cette période s'étend de 1464, date de l'avènement de Sonni Ali, à 1528, date de la fin du règne effectif de l'Askya Mohammed qui, écarté par ses fils du pouvoir mourra dans la solitude en 1538, mais nous n'oublions pas le règne réputé calme et heureux de l'Askia Daoud qui mourut en 1582. Moins de dix années avant l'effondrement du Songhay.

Arrêtons-nous ici sur un aspect apparemment anecdotique mais qui peut être éclairant sur la relation entre la religion traditionnelle et l'islam dans les États du Soudan médiéval. Bien sûr, ce sont des faits qui ont un caractère purement contingent dans le déroulement de l'histoire africaine, mais ils ont valeur de symbole en raison même de leur répétition, même si les espacements dans l'ordre selon lequel les souverains se succédèrent sont différents. Il s'agit du simple constat suivant : l'opposition de ces deux figures majeures de l'histoire du Songhay n'est pas sans rappeler, certains historiens comme N. Levtzion (2000) n'ont pas manqué de le signaler, cette autre opposition entre les deux grands souverains que furent Sunjata Keita et Musa Kankan. Ils régnèrent, on le sait, sur l'empire du Mali, le premier au XIII^e siècle et le second, au XIV^e siècle. Sunjata et Sonni Ali Ber, fondateurs d'empire devenus des héros quasi divinisés, sont demeurés dans les traditions et les coutumes de leurs peuples respectifs comme des puissances invisibles toujours présentes et qui font l'objet de cultes sous des formes variées. C'est ainsi qu'à Kangaba, le grand rituel septennal de la réfection de la toiture du Kamablon, « la maison du Mandé^[95] », est placé sous la responsabilité d'anciens du clan Keita, le clan de Sunjata, ainsi que de leurs griots, les Dyabaté ; il commémore et glorifie l'œuvre et la postérité de ce fondateur et législateur auquel la société ou plutôt les diverses sociétés qui avaient été jadis politiquement réunies dans l'empire doivent une part de leur identité culturelle. Germaine Dieterlen donne une description détaillée de ce rituel qui dure cinq jours. Au quatrième jour, il se passe quelque chose qui retient tout particulièrement l'attention des observateurs et l'on comprend pourquoi :

Les notables Keita [...] récitent... des textes sacrés qui ne sont proclamés qu'à cette occasion. Ces textes comportent la relation du mythe de la création du monde^[96], du voyage de Faro (l'une des principales divinités bambara, associée au fleuve Niger et aussi à la royauté bambara de Ségou) de Kaba à Akka, de la révélation de la parole et des événements qui ont suivi ; ils abordent ensuite l'histoire de la naissance, de la vie de Mahomet, et du développement de l'Islam^[97].

Nous apprenons aussi que dans l'espace consacré au centre duquel se trouve « la maison du Mandé » est édifiée une petite mosquée. L'islam est donc

présent, d'une présence discrète puisqu'il n'est pas question de prière. En cette occasion, les offrandes et les prières sont adressées à l'autel des ancêtres. Mais la tradition nous enseigne que l'ancêtre apical des Keita est un dénommé Bilali Bunama qui fut le compagnon noir du Prophète et le premier *muezzin*. Une chose est certaine, c'est qu'en l'occurrence, dans l'association entre religion noire et islam, un islam dont les origines historiques au Soudan remontent aux origines de l'empire mandingue lui-même mais connu aussi au fil des siècles de longues éclipses, la révérence due au Livre ne saurait être oubliée. Elle accompagne en témoin silencieux l'accomplissement du grand rituel qui renvoie à un système de représentations et de croyances étrangères à l'islam et dans lequel se reconnaissent les sociétés noires qui y participent. Un rituel qui a bien sûr connu lui aussi des modifications plus ou moins importantes au cours du temps.

Claude Meillassoux (1968) qui observa les mêmes rituels treize ans après Germaine Dieterlen relève la conformité de ce qu'il a vu et pu comprendre de ce qu'il a entendu avec la description de sa devancière et se garde de toute interprétation personnelle du symbolisme de ces cérémonies entourées de secret. Mais il note que les « interprétations qui mêlent l'animisme à l'islam contiennent dans leur apparente contradiction les éléments d'une vraisemblance historique. » Autrement dit, si la contradiction n'est qu'apparente, c'est qu'il n'y a nulle espèce de syncrétisme dans le *kamablon*, seulement une insistance de l'islam (d'abord religion d'emprunt de la cour et des nobles) à y affirmer sa présence et à s'efforcer de l'annexer^[98] bien que cela soit impossible.

La relation entre religion du Livre et pratiques traditionnelles n'est guère différente dans le monde songhay.

Sonni Ali Ber est présenté comme l'ancêtre des *Sohantye*, terme qui désigne ceux qui possèdent le savoir de la magie, ceux qui ont l'usage de ces espèces de « fétiches » que sont les *korte*, des objets ambivalents (ils sont faits de toutes sortes de matières et ont toutes sortes de formes) qui peuvent être bénéfiques ou maléfiques et qui sont les véhicules de l'action magique. Jean Rouch (1960-1989) résume ainsi ce que disent les mythes songhay : Ndebi, le demiurge, messenger de dieu, initia le Si (Sonni Ali) aux mystères de la magie qui lui permit d'être toujours vainqueur en lui donnant « le maître mot qui fit de lui le maître des autres hommes et des divinités, le premier et le plus fort des *korte kone*^[99] ». Mais Jean Rouch n'oublie pas de signaler que Ndebi est le mot arabe altéré Nebbi, c'est-à-dire le Prophète. Il est celui qui nous parle et il est aussi, telle est la magie, celui auquel nous parlons. Nous apprenons par ailleurs que : « Les prêtres de l'Islam, les *alfas* (marabouts) [...] sont considérés comme des savants capables de faire des prodiges [...]. Leurs "guides" sont évidemment Dieu, et son Prophète, dont le nom équivoque Ndebi ou Anabi permet aux charmes des marabouts d'être des *korte*^[100]. »

Sunjata et Sonni Ali Ber ne sont pas, à proprement parler des infidèles, mais il n'est pas du tout fait état de leur piété ou de leur foi dans l'islam et l'on

se souvient des reproches acerbes des ulémas de Tombouctou à l'adresse de Sonni Ali. Tout au contraire, les Tarikh, c'est-à-dire les chroniques rédigées par des musulmans, ne tarissent pas d'éloges pour saluer la sincérité de la foi et l'authentique piété dont firent preuve Musa Kankan et de l'Askia Mohammed Ture, l'un et l'autre (ce dernier, dans une moindre mesure) célèbres pour l'extrême générosité – de l'or distribué à profusion – qui fut la leur à l'occasion de leur pèlerinage à La Mecque.

Roi magicien et roi musulman

Pour revenir à nos deux rois Songhay, nous sommes donc en présence de deux figures foncièrement antagonistes, même si, selon un récit qualifié de légendaire, il devait s'avérer que le premier pourrait bien avoir été l'oncle utérin du second. Auquel cas, il faudrait s'efforcer de penser, malgré la rupture radicale qui se produit sur les plans spirituel et politique quand on passe d'un règne à l'autre, l'importance de la continuité symbolique exprimée par l'existence d'une telle relation avunculaire si déterminante dans les structures traditionnelles de la parenté. À cet égard, deux indications fournies par des historiens nous paraissent importantes.

1^o) Nous lisons dans l'une des interventions du grand chercheur et homme politique nigérien, Boubou Hama :

L'histoire songhay doit être révisée en ce qui concerne le sigle *askia* qu'a pris Mohammed Aboubakar pour désigner la dynastie qu'il a fondée. Le nom *askia* [...] existait avant son avènement : c'était le titre d'un grand général de Sonni Ali Ber [...] il viendrait du touareg *asku* qui signifie, dans cette langue « captif », et *askia* en serait le diminutif : « le petit captif », terme familier par lequel l'oncle maternel désigne son neveu^[101].

Je signale que l'assimilation du neveu utérin à un captif, voire à un esclave est un trait de maint système de parenté de l'Ouest africain. Ce trait qui dans certains cas peut avoir une réalité sociale, ressortit le plus souvent à ce que nous appelons la parenté à plaisanterie et que Marcel Griaule qualifiait de relation cathartique.

2^o) L'identification comme appartenant à la langue des Touareg du mot *askia* devenu le titre officiel des souverains de la troisième dynastie songhay, est avancée ici comme très probable. Elle est absolument confirmée par les travaux de l'archéologue et historien brésilien Paulo Fernando de Moraes Farias. L'ouvrage magistral et fort volumineux qu'il a consacré aux stèles funéraires songhay est d'une immense érudition et tellement foisonnante que j'ai préféré, pour éviter de m'y perdre et le lecteur avec moi, me reporter à l'analyse extrêmement fouillée mais plus facilement lisible qu'en a donnée l'historien Jean-Louis Triaud^[102].

Mais avant d'en exposer les grandes lignes, je voudrais signaler un point

capital touchant à l'ancienneté de l'implantation de l'islam en pays songhay et touareg et sa portée historique qui n'est rien moins que l'affirmation par cette partie du monde noir de sa volonté d'intégration dans l'universalité planétaire d'un islam alors triomphant. On mesure aussi du même coup la profondeur de l'antagonisme politique et spirituel qui sépare Sonni Ali de l'Askya Mohammed.

Le fait capital est le suivant : la toute première référence au calendrier musulman dans les inscriptions gravées sur les monuments funéraires remonte au début du XI^e siècle. Très exactement, il est écrit sur l'un d'entre eux que : « Ceci est l'année 404 – soit, dans le calendrier grégorien, une période qui s'étend du 13 juillet 1013 au 2 juillet 1014. AD ». À titre de commentaire de cette manière de proclamer une adhésion à l'islam, Jean-Louis Triaud cite ce passage de l'ouvrage de Moraes Farias : « sur les 151 inscriptions de cet ouvrage dans lesquelles, soit le siècle est noté et lisible, soit des mots précédant ou suivant une date érodée restent déchiffrables, pas moins de 118 mettent un accent inhabituel sur leur adhésion au calendrier islamique universel. C'est la caractéristique rhétorique la plus frappante du corpus épigraphique médiéval du Mali. Le calendrier a été utilisé pour plus que la datation des événements. » Et Jean-Louis Triaud poursuit : « La “pédagogie” du calendrier vient dès lors, dans ce corpus, au premier rang des formes et modes de diffusion du message coranique. C'est peut-être la rupture la plus radicale avec la société ante-islamique, en même temps qu'une référence indispensable à l'organisation d'une communauté musulmane (fixation des fêtes annuelles, des mois du jeûne et du pèlerinage). L'imposition du calendrier est donc bien un acte inaugural fondamental^[103]. » Assurément mais cela ne signifie pas qu'il n'y aura pas, comme on dit, des hauts et des bas dans l'imprégnation par l'islam de la société songhay, plus précisément, des populations diverses qu'on rassemble sous ce nom^[104].

Car un fait demeure malgré tout : de ce qui se passe entre cette époque qui se situe aux XI^e et XII^e siècles et l'apparition des Sonni qu'aucune stèle ne mentionne, nous ne savons pas grand-chose et, par conséquent, les origines de la deuxième dynastie songhay plongent dans un passé obscur qui ne nous est accessible que par des récits légendaires et des contes. Le nom de son fondateur, Ali Kulun, ne peut être compris qu'en référence précisément à un conte touareg qui célèbre « un personnage nommé Aligurran, réputé pour son intelligence et son astuce. Aligurran est aux prises avec les ambitions du fils de sa sœur, comme tel son successeur matrilineaire naturel, et arrive, par ses ruses, à s'en débarrasser temporairement, avant d'être tué par ce dernier. Le neveu élimine en même temps la concurrence du fils d'Aligurran, qui avait soutenu son père ». Moraes Farias, ajoute J.-L. Triaud, « voit dans le cycle d'Aligurran une matrice littéraire pour l'histoire songhay ». Ainsi avons-nous dans ce conte le schéma premier des événements dont nous parlons, des événements qui semblent se répéter d'un changement dynastique à l'autre : le renversement de la dynastie des Sonni et l'avènement de celle des Askia. Alors que les

« chroniques de Tombouctou (dont Moraes Farias souligne les intentions apologétiques) invoquent plutôt des modes de légitimation islamiques, les traditions orales songhay s'approprient le schéma de la légende d'Aligurran tel que nous l'avons rapporté plus haut. Il s'agit bien dans ce changement dynastique, et de façon incontestable, souligne Jean-Louis Triaud qui rejoint ici le point de vue de Jean Rouch, « du grand affrontement entre les deux figures majeures de l'histoire songhay^[105] ».

Sonni Ali et Askya Mohammed Ture sont assurément deux souverains musulmans qui ont régné sur un empire théoriquement islamisé depuis des siècles (en tout cas, en ce qui concerne le roi lui-même et les lignages aristocratiques) et veillant en principe, sous le contrôle des ulémas, des docteurs de la loi^[106] résidant à Tombouctou, au respect par la population des préceptes de la religion. Cette proposition, on le sait, s'avère conforme à la pensée et à la conduite personnelle du premier Askya, du moins jusqu'à sa vieillesse où il perd pratiquement le pouvoir. De ce souverain on peut dire qu'il poursuit et parachève l'œuvre de conquête – même s'il continue à guerroyer contre les Mossi au sud-ouest et les Hausa au sud-est sans réussir à en venir à bout – et de mise en ordre politique et administrative réalisées par son prédécesseur. C'est sous son règne qu'une administration à proprement parler étatique est établie puis consolidée ; elle est constituée par un ensemble de titres conférés à des dignitaires en charge de fonctions diverses dont les plus importantes sont territoriales (l'empire est divisé en sept provinces et chacune a un « gouverneur » à sa tête), économiques, financières et surtout, militaires. Il faut en outre mentionner le rôle d'un chef des eunuques, un personnage très proche de la personne du souverain et qui, pour cette raison, jouissait d'un très grand prestige à la mesure du pouvoir qui était le sien.

L'Askya maintient donc et renforce même la structure politique du Songhay, mais on peut dire tout aussi bien qu'il en rejette ou en renie l'essentiel par sa fidélité (presque) sans faille à l'islam et à la visée d'islamisation complète des populations de l'empire. Sonni Ali Ber n'avait que faire du prosélytisme religieux. Au contraire, conquérant, bâtisseur d'empire, sa préoccupation politique était d'empêcher qu'un pouvoir autre se mette en travers de son chemin. Comme cela a été dit plus haut, les chroniqueurs lui font une réputation exécration de persécuteur des musulmans, y compris des ulémas dont il n'avait pas hésité à faire massacrer un certain nombre. Je cite à nouveau l'ouvrage de Jean Rouch (1953) : « Sans doute, ces témoignages sont exagérés à plaisir par les pieux chroniqueurs, mais cette cruauté impitoyable vis-à-vis de l'islam me semble convenir parfaitement à Sonni Ali qui considérerait une fois de plus avec raison que l'islam était une terrible menace pour le monde noir. » Il faut prendre acte de ce paradoxe : il est certain qu'il respectait la haute science des savants lettrés, mais on ne peut comprendre un tel personnage, Rouch y insiste, que si l'on veut bien voir qu'il est aussi et sans doute avant tout, un magicien. Il est dit « maître des charmes » (*korte koni*), un homme qui fait des sacrifices aux arbres, aux pierres sacrées et ne prend

des décisions qu'après avoir consulté des devins. Et en même temps un homme qui avait une grande curiosité pour l'occultisme oriental importé en pays songhay par les musulmans. Et Jean Rouch achève son portrait de Sonni Ali Ber en affirmant que sa « troublante et terrible personnalité domine toute l'histoire du Songhay, dont il est le très pur et très cruel héros ».

Dans la préface à la monographie que l'historienne malienne Adam Konare Ba a consacrée à Sonni Ali Ber^[107], Rouch donne libre cours à cette véritable envolée : (Sonni Ali) « personnage autrement complexe, violent et tendre, véhément et curieux, capricieux et tenace, lequel essayait de concilier l'animisme ancestral à l'impérialisme de la religion révélée, fondait un état sans le savoir ni le vouloir, et qui, en fuyant son propre pouvoir au galop de son cheval, ne faisait que le renforcer, et que préparer la fin de sa propre dynastie ». Une façon de le décrire et de le qualifier qui aurait, à n'en pas douter, fait de lui, aux yeux de Hegel aussi, un héros, un éminent acteur de l'Histoire, un souverain ayant droit à une place de choix dans l'histoire universelle à côté d'autres héros, tout à fait classiques, ceux-là, dont nous avons rencontré les noms sous la plume de Hegel. Poursuivons la lecture du texte de Jean Rouch :

Les vingt-sept années du règne du Si, conquérant, ingénieur, organisateur, maître-magicien, représentent le bref sommet de la civilisation Songhay. Il sut émonder le pays des influences étrangères (Mali et Islam), prévoir avec une justesse de vue qui nous étonne, la menace des Peul, des Touareg, des savants musulmans, ne comptant que sur lui-même et que sur ses fidèles, bâtissant un État purement nègre, conçu par un nègre (car sa souche berbère était bien lointaine), et pour d'autres nègres. La mythologie^[108] le considéra comme un dieu, *za beri wandu* « le grand zâ dangereux », père du génie de l'eau^[109].

L'outrance dont paraissent chargées ces lignes, notamment, le martèlement de l'adjectif nègre, ne doivent bien sûr heurter aucune sensibilité qu'irriterait bien à tort l'emploi de ce mot. Pas plus que celle des chercheurs – africains ou européens – qui ont à cœur de respecter une neutralité, qu'elle soit plutôt bienveillante (en laissant entendre que l'islamisation des Noirs a valeur civilisatrice) ou dépourvue de tout jugement de valeur (en adoptant une attitude d'indifférence en la matière), vis-à-vis de toutes les religions révélées. En tout état de cause, tous les musulmans ne pensent pas et n'agissent pas comme al Maghili. Mais rappelons-nous que dans les années 1950, dans ces années de l'après-guerre précédant de peu la proclamation des indépendances des colonies d'Afrique noire, le combat politique et culturel pour la négritude commencé dans les années 1930 et revendiqué par L.S. Senghor et Aimé Césaire, est encore d'actualité et même en pleine vigueur. C'est dans ce contexte politique et culturel offensif que Jean Rouch emploie le mot nègre, comme on parle de l'art nègre. Il peut s'exprimer ainsi parce qu'il est tout imprégné de la culture vivante des Songhay dont il a longtemps partagé l'existence quotidienne et qu'il excelle à nous restituer par ses écrits et par ses films. Au cours du Colloque de 1976 qui se tint à Bamako (cf. *supra*), il attira

l'attention des historiens présents sur le fait que les Chroniques (notamment, le *Tarikh-el-Fettach*, rédigé par un auteur lui-même Songhay et contemporain de l'Askya Mohammed) qui relatent le passé de l'empire, ne font nulle mention de la culture, des croyances et des rites des populations qui l'habitent, qu'il s'agisse des gens du fleuve, les Sorko pêcheurs et de leurs cultes liés à leur ancêtre mythique nommé Faran Maka ou de leurs autres composantes, les gens de la terre, les chasseurs *gauw*, de diverses origines. Il n'y aurait, à en croire les lettrés de Tombouctou, que des musulmans, bons et moins bons, pour ne pas dire franchement mauvais avec plus que des relents de paganisme.

Comment ne pas comprendre l'espèce de cri de protestation poussé par un Jean Rouch que fascinent les cultes de possession, ceux traditionnels des *holey*, qui sont des puissances de la nature mais à même de prendre une forme humaine, et ceux plus récents des *hauka* en lesquels s'incarnent, notamment, les maîtres blancs de la période coloniale, gouverneurs et autres hauts fonctionnaires de l'administration coloniale ? L'un des films les plus marquants de Jean Rouch, *Les Maîtres fous* (1955), est une démonstration admirable de la force libératrice⁽¹¹⁰⁾ qui se dégage de ces cultes (danses de possession et sacrifices, immolation de chiens, notamment) auxquels se livrent sous nos yeux les jeunes Songhays nigériens qui ont émigré à Accra. Cela reste vrai même si en ces lointaines années, elle a pu être jugée choquante en raison de la violence de certaines scènes qui ont amené certains africanistes, et non des moindres, à vouloir les censurer, Pourquoi aller à Accra ? La raison en est qu'ils avaient des chances de trouver du travail dans cette capitale de la Gold Coast, colonie anglaise qui sera deux ans plus tard, en 1957, l'État indépendant du Ghana dirigé par Kwame N'Krumah, l'un des plus illustres leaders africains de cette époque qu'illumine l'espoir d'une aube nouvelle.

Je tiens à ajouter que le point de vue de Jean Rouch sur les cultes de possession n'implique en aucun cas de sa part une méconnaissance de la foi islamique profonde qui a été et qui est celle que vivaient et que vivent aujourd'hui des millions d'Africains. Et ce qui est vrai de l'islam est également vrai du christianisme qui a donné lieu à travers toute l'Afrique noire à une extraordinaire et toujours vivante créativité religieuse qui a échappé pour une large part à l'emprise qui fut longtemps étouffante, pour ne pas dire oppressive, des institutions officielles que les diverses Églises métropolitaines, catholiques et protestantes de toutes obédiences, d'Europe et d'Amérique du Nord, avaient créées en terre de mission.

* *
*

J'ai cherché dans ce chapitre à prendre en compte certaines des influences plus ou moins lointaines qui ont joué un rôle déterminant dans la construction historique des civilisations africaines telles que nous pouvons les observer dans l'espace et telles que nous pouvons en retracer le passé aussi loin que les

documents de nature diverse le permettent. Il est vrai qu'il s'agit dans les pages qui précèdent de vues très partielles et que la façon dont nous formulons la question qui est la nôtre, celle du « sens » de l'histoire de l'Afrique noire, du sens qu'elle se donne elle-même par la bouche de ses intellectuels et de ses hommes politiques (ceux qui ont su sortir du carcan idéologique hérité de la formation reçue durant la période coloniale), laissera peut-être perplexe le lecteur auquel nous venons de dire que sa pertinence même serait pour nous à mettre en doute. D'autant plus que la relativement courte « tranche » d'histoire de l'empire songhay que nous avons choisie pour donner de l'Afrique noire une image du dedans et, en même temps, illustrer son ouverture sur le monde extérieur n'est qu'un simple aperçu de l'une des grandes questions que pose l'histoire ancienne et moderne.

Cette question est celle des relations qu'ont entretenues les populations et les cultures noires avec l'islam et, plus largement, le monde arabo-musulman très présent également sur la façade africaine de l'océan Indien. Et ces relations, aussi importantes soient-elles ne concernent qu'une partie de l'Afrique subsaharienne et seulement quelques types de sociétés⁽¹¹¹⁾ plus ou moins bien intégrées dans des formations politiques que nous appelons, selon leur taille, notamment, cité-État, chefferie, royaume ou empire. On pourrait, en effet, récuser d'emblée et en tout cas chercher à disqualifier toute tentative de cerner à si grands traits le passé historique plurimillénaire d'un immense continent ou d'une partie de ce continent. Mais après tout, dans cet essai qui ne se veut en aucune façon un travail de haute érudition historique qui, en tout état de cause, dépasserait les compétences de l'ethnologue que je suis, mais une confrontation entre anthropologie politique et philosophie de l'histoire, il fallait bien offrir au lecteur, afin qu'il dispose d'éléments pour juger du bien-fondé de mon propos, un certain nombre de données historiques concrètes. Je les ai choisis de manière à ce qu'il puisse se former une idée générale mais exacte du matériau dont traitent les spécialistes, et en même temps j'ai essayé de lui apporter, mêlées à la narration commentée de quelques-uns des principaux événements qui ont marqué l'histoire des empires du Soudan occidental jusqu'aux derniers grands jihad précédant l'époque de la conquête coloniale, des indications anthropologiques. Elles sont d'ordre religieux et idéologique, elles touchent à la mythologie et aux rites commémoratifs (la réfection septennale de la toiture de la maison du Mande, évoqué auparavant, en est un exemple des plus remarquables), c'est-à-dire à ce qui de la culture en tant que manifestation des structures symboliques des sociétés concernées, appartient pleinement à leur trame historique et constitue pour elles-mêmes la conscience de leur historicité. Car, comme le dit Marshall Sahlins avec la concision du style qui lui est propre : « ce que les anthropologues appellent "structure" – les relations symboliques d'un ordre culturel – est un objet historique⁽¹¹²⁾. » Les indications que nous avons apportées au lecteur sont évidemment très insuffisantes mais elles donnent quand même, on l'espère, un peu de corps à un discours sur le passé africain forcément schématique.

La discussion du texte hégélien nous fournira l'occasion d'approfondir les questions anthropologiques qu'il suscite, mais elle aura pour arrière-plan le tableau historique que nous avons souhaité offrir au lecteur pour qu'elle ne lui apparaisse pas comme flottant hors-sol dans un air raréfié d'abstraction. La philosophie dont nous allons parler est justement connue pour faire la différence entre la bonne abstraction et la mauvaise^{113}, celle qui se paie de mots, qui se contente de jugements outrageusement simplificateurs. On verra qu'il arrive parfois, à propos de l'Afrique et des Africains, que Hegel lui-même tombe dans ce travers, mais cela tient à ce que fils de son temps, il n'a su échapper aux préjugés qu'il dénonçait si fortement lui-même.

Chapitre VI

Hegel et les civilisations africaines

Nous pouvons maintenant passer à l'analyse annoncée de la pensée de Hegel telle qu'elle se montre dans les pages de *La raison dans l'histoire* qui ont pour objet les civilisations africaines. Nous n'oublions pas qu'en l'occurrence, il s'agit, pour le philosophe, de s'interroger sur ce qui, dans cette histoire particulière d'une partie du monde dont il reconnaît lui-même – entendons, lui et les savants du début du XIX^e siècle – qu'on en ignore encore beaucoup (mais ce qu'on en sait et qui ne concerne très largement que les zones côtières et peu d'arrière-pays, semble lui suffire pour en parler de façon qu'il pense juste), peut faire ou ne pas faire sens pour l'histoire mondiale. Car c'est seulement en elle et par elle que peut se dévoiler la signification – en quoi consistent sa réalité effective et sa rationalité, ce qui est une seule et même chose du point de vue de la dialectique hégélienne – de l'aventure humaine. Une aventure qui se comprend comme le mouvement de la conscience, un mouvement dialectique, précisément, souvent ralenti et tortueux, c'est-à-dire incluant en lui-même la négation d'un état donné et le dépassant et qui donc n'est jamais interrompu. Mais à son commencement, écrit Hegel : « Cette fin n'existe qu'*en soi*, c'est-à-dire comme *nature* : c'est un désir inconscient, enfoui dans les couches les plus profondes de l'intériorité, et toute l'œuvre de l'histoire universelle consiste ans l'effort de le porter à la conscience^[114]. »

Le développement historique sera, selon Hegel, celui de l'Idée ou de l'Esprit du Monde dont la trajectoire, étape après étape, correspondant chacune à des moments tout à fait cruciaux (l'apparition de l'Église du Christ, la Réforme, la Révolution française et les guerres napoléoniennes, par exemple) s'achève et s'accomplit avec l'avènement de l'esprit absolu incarné dans et par l'État. Entendons l'État moderne qui n'est pas l'État présent mais celui qui doit

advenir. C'est celui qu'il nous présente dans ses *Principes de la philosophie du droit* (1821) et qui n'a certainement pas pour illustration, même très approximative, la bureaucratie prussienne de son temps avec laquelle le fonctionnaire qu'il était quand il professait à l'université de Berlin, est loin d'avoir été dans les meilleurs termes. Le lecteur pourra s'en convaincre en se reportant à la biographie que lui a consacrée Jacques D'Hondt, un ouvrage passionnant parce que basé sur des faits restés méconnus ou inconnus et dévoilant un philosophe secret fort peu conformiste.

Nous savons que, comme pour nombre de ses contemporains, penseurs et écrivains, dans l'Europe post-*Aufklärung*, la Révolution française et les principes dont elle s'est réclamée est l'un de ces moments et, pour Hegel en particulier^[115], il faut y inclure son prolongement, qui est aussi comme l'achèvement de ce mouvement tout en étant en même temps sa négation, l'œuvre de Napoléon. Le grand homme, le conquérant qui bouleversa l'ordre déjà bien chancelant des monarchies européennes vaincues et en qui il crut voir (on rapporte qu'il l'aperçut réellement lors de son entrée triomphante dans Iéna en octobre 1806) « l'esprit du monde passer à cheval ». Dans cette ville où il achevait alors, il va être tout juste âgé de 37 ans, la rédaction de l'une de ses œuvres majeures, la *Phénoménologie de l'esprit*.

Il n'en reste pas moins que le discours que tient Hegel sur l'histoire mondiale et qui motivera celui qu'il tient sur la place quasi inexistante qui, selon lui, serait celle de l'Afrique noire, nous paraît aujourd'hui tout simplement insoutenable. Il est daté en tant qu'il se présente comme la « réalisation » et le dépassement de la philosophie classique, laquelle correspondait à un âge, selon lui, révolu de la civilisation européenne. Mais l'idée même de dépassement qui n'est pas suppression de ce qui a été (elle est exprimée par le mot difficilement traduisible qui est au cœur de sa dialectique, l'*Aufhebung*) incluait qu'au moins partiellement, il était encore lui-même une expression ultime de l'idéalisme classique. Penseur de l'histoire, Hegel savait parfaitement qu'un sort identique attendait – dans un temps indéterminé – sa propre philosophie. Mais son discours est aussi, pour nous aujourd'hui, relativisé dans la mesure où il est « localisé » dans cette Europe occidentale qui, en perdant ses territoires conquis et sa suprématie économique et militaire, a perdu sa « centralité » sur une planète dont nous ne sommes plus le nombril et moins encore le « soleil spirituel ». C'est ainsi que nous avons dû renoncer à l'idée même de « la raison dans l'histoire », pour reprendre le titre du recueil de textes du cours de Hegel dont nous parlons.

J'ajouterai que nous ne croyons plus guère non plus aux « ruses de la raison » qui nous laisseraient, en dépit de toutes les horreurs qu'a connues le siècle écoulé, l'espoir d'un avenir sinon radieux, du moins digne d'être vécu sans faire injure aux fins que la raison nous inspire ou du moins inspirait à des penseurs comme Kant et à nombre de ses contemporains, qui lui assignaient comme son impossible réalisation « la cité idéale », la cité des fins, précisément. Dès lors, dira-t-on avec une insistance inlassable, à quoi bon

nous confronter à une telle philosophie de l'histoire qui se veut universelle ? Nous savons qu'elle ne l'est pas et qu'elle est impossible. Mais c'est cette impossibilité même qui nous donne à réfléchir alors qu'aujourd'hui on voit apparaître sous diverses formes des ersatz de philosophie de l'histoire dont les auteurs nous donnent le change en prétendant penser ce qu'est et ce que porte en lui le monde global qui se dessine sous nos yeux, plein de promesses pour les uns (une petite minorité), plein de menaces pour les autres, qu'ils en aient pleinement conscience ou non.

La globalisation dont il est tant question aujourd'hui désigne d'abord et avant tout l'interdépendance croissante des économies de la planète entière, mais certainement pas une harmonisation des efforts telle que l'exige la menace du changement climatique qui se précise de plus en plus. Et quant à la mise en place d'un monde interconnecté et à l'hypertrophie des communications qu'elle a déclenchée, elle n'a pas grand-chose à voir avec l'universalité à laquelle pensait Hegel. Et à supposer que l'idée en elle-même d'histoire universelle ait un sens, ce n'est pas le renversement matérialiste opéré par Marx qui lui aura donné un contenu rationnel. Il avait en vue une opération critique qui devait rendre possible de penser une histoire de l'humanité qui ne « marche plus sur la tête ». Telle était la tâche que l'auteur du *Capital*, le fondateur avec F. Engels du véritable « socialisme scientifique » conçu comme une arme ouvrant au prolétariat la possibilité concrète de construire la société communiste, assignait aux révolutionnaires et qu'il considérait avoir accomplie de façon décisive sinon définitive. C'était cela la Révolution – une aube nouvelle se levant au terme de la lutte finale que chante *l'Internationale* – qui non seulement marquerait l'avènement d'une société plus juste, mais qui aurait aussi pour résultat de nous sauver du péché moderne de démesure (qui n'était, il faut le dire, qu'à peine entrevu au XIX^e siècle). Une *ubris* collective à laquelle même les opprimés de la société capitaliste ont peine à résister et qui nous rend impuissants face au désastre écologique qui s'annonce. C'est même tout le contraire puisque les marxistes voyaient dans le développement accéléré de l'industrie moderne la victoire de l'homme sur la nature asservie. Le passage du règne de la nécessité au règne de la liberté. Moyennant, il est vrai, une révolution communiste triomphante qui aurait mis fin à la société de classes en éliminant une bourgeoisie devenue une force de régression. Mais cela, c'est une autre histoire.

Bien plus radicale que la critique marxiste de la philosophie de l'histoire hégélienne, est celle de Nietzsche dans la *Seconde Considération intempestive*. Le sous-titre, bien dans la veine nietzschéenne, est : « De l'utilité et des inconvénients des études historiques pour la vie. » Cette citation de la section 8 en est une bonne illustration :

[...] Je crois qu'il n'y a pas eu dans ce siècle une seule embardée dangereuse, ou un tournant de la culture allemande, qui n'aient été rendus plus dangereux encore que par l'influence formidable, qui se déverse encore jusque dans l'instant présent, de cette philosophie : la philosophie hégélienne. C'est une croyance véritablement paralysante et

désolante que celle d'être un tard-venu des temps. Mais ce qui doit apparaître effrayant et destructeur, c'est qu'un jour par un effronté renversement, une telle croyance divinise ce tard-venu, comme si c'était le véritable sens et le but de tout ce qui s'est passé auparavant ; c'est qu'on établisse une équivalence entre sa misère savante, et l'accomplissement de l'histoire mondiale. Une telle façon de voir a habitué les Allemands à parler du « processus mondial », et à justifier leur propre époque comme si c'était le résultat nécessaire de ce processus mondial. Une telle façon de voir a situé l'histoire à la place des autres pouvoirs de l'esprit, de l'art et de la religion, comme si l'histoire était seule et souveraine, dans la mesure où elle serait le « concept se réalisant lui-même », dans la mesure où elle serait « la dialectique des esprits des peuples » et le « jugement dernier »^{116}.

Dans « notre misère savante », nous prenons maintenant de plus en plus conscience que l'histoire du monde, de la révolution néolithique aux révolutions sociales et politiques – démocratiques ou « socialistes » – avortées de l'ère industrielle, a réellement « marché sur la tête » et qu'on ne saurait dire de quels prodiges elle a été l'accomplissement. Assurément, elle a été tirée par une volonté de puissance à laquelle les progrès spectaculaires de la science et des techniques ont donné à nos moyens d'exploiter la nature une efficacité exorbitante et d'autant plus redoutable qu'elle nous – nous les experts et nous les simples mortels qui croyions à leur expertise – a paru être, jusque vers la fin du xx^e siècle, sans limites assignables. La capacité de domination qui en a résulté et dont Marx n'avait pris en compte que celle d'une minorité d'hommes (les capitalistes) s'exerçant sur la majorité (c'est-à-dire les travailleurs, ceux qui n'ont que la force de leurs bras à vendre), nous a longtemps rendus aveugles sur les conséquences de cette domination de plus en plus destructrice de notre environnement, de notre être-au-monde et nous a conduits là où nous en sommes, c'est-à-dire, quitte à nous répéter, au bord d'une catastrophe écologique sans exemple dans l'histoire de l'humanité. Catastrophe vers laquelle nous avons entraîné les Africains avec nous. En les colonisant d'abord, par la main mise sur les territoires et sur les corps, en les corrompant ensuite, par l'emprise sur les âmes, en leur inoculant nos passions mauvaises liées au profit les poussant vers une croissance chaotique (parce que dépendante des fluctuations du cours mondial des matières premières) sans véritable développement, ainsi que l'écrivait naguère l'économiste Samir Amin^{117}. Il pensait au « développement » d'un pays comme la Côte-d'Ivoire où très vite s'était installé un capitalisme lié essentiellement à la culture du café et surtout du cacao dont il est un des premiers producteurs et exportateurs. Un capitalisme dont on vantait tant les progrès spectaculaires dans les premières décennies qui ont suivi son indépendance.

Nous en venons maintenant au texte de Hegel et nous allons voir en quoi il exprime une philosophie de l'histoire « datée » et « localisée », comme il vient d'être dit, et en quoi il peut et doit encore nous intéresser, comme il a intéressé les intellectuels africains dont nous avons parlé. Ils ne sont peut-être pas très nombreux, mais l'espèce de gratitude même teintée d'amertume qu'ils

manifestent à l'endroit du « professeur de Berlin » qui avait pris la peine de se documenter beaucoup plus sérieusement qu'aucun des philosophes de son temps sur l'Afrique noire, nous interpelle, comme on dit. Et nous oblige à examiner de près ces pages de Hegel qui nous incitent en le critiquant, à penser l'histoire ou, si l'on préfère, sur l'histoire, celle de l'Afrique noire, et ne pas se contenter de la raconter pour en venir à la caser en fin de compte dans la nôtre, et la nier. Les premiers leaders noirs africains, ou originaires des Amériques, qui sont à la naissance du mouvement de résistance, d'abord culturelle puis politique à la domination blanche, n'invoquaient-ils pas l'idée d'une unité profonde de leurs civilisations, idée qui allait les conduire au-delà du nationalisme au panafricanisme comme idéologie d'une authentique libération de leurs peuples ? Or, une telle idée me semble inséparable d'un mouvement de réflexion sur soi qui ne peut se faire que par un retour sur l'histoire qui donne un contenu concret à l'unité postulée. Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'on se tourne vers Hegel pour accompagner ce mouvement.

Avant d'examiner les principaux arguments utilisés par le philosophe pour porter sur l'Afrique des jugements de fait comme des jugements de valeur, rappelons simplement qu'il nous faut prendre soin d'en évaluer la portée en évitant, nous le répétons, toute forme d'anachronisme dans des jugements moraux ou politiques qui seraient les nôtres. Retenons seulement deux mises en garde :

1°) Ce qu'il faut, sans hésiter, écarter d'emblée : l'envie de pousser des hauts cris sur ses ignorances qui sont les ignorances de son temps. Nous savons que pour Hegel, les peuples noirs sont « enfermés » dans cet espace tropical. Un espace qui se définirait, croit-il, comme un milieu naturel tout à fait hostile en lui-même à l'épanouissement de la civilisation et plus encore à la haute culture. Il est bordé par le Sahara au Nord, l'océan Atlantique à l'Ouest et la vallée du Nil à l'Est, c'est un immense triangle pour une large part inconnu et, pense-t-il, pratiquement impénétrable au-delà des régions côtières. La conclusion s'impose à nous : nous ne devons guère tenir compte des considérations géographiques⁽¹¹⁸⁾ ou ethnographiques qui lui viennent à l'esprit, les premières presque toutes approximatives, les secondes à peu près inexistantes, à quelques exceptions notables que nous relèverons. Nous ne pouvons cependant pas nous empêcher, pour illustrer nos propos, de citer les lignes qu'il consacre au climat :

Le gel qui rassemble les Lapons ou la chaleur torride de l'Afrique sont des forces trop puissantes par rapport à l'homme pour que l'esprit puisse se mouvoir librement parmi elles et parvienne à la richesse qui est nécessaire à la réalisation d'une forme développée de vie. Le besoin, dans ces zones, ne cesse vraiment jamais, jamais on ne peut l'écarter. L'homme est perpétuellement obligé de tourner son attention vers la nature. L'homme utilise la nature pour ses fins, mais là où elle est trop puissante, elle ne se laisse pas réduire à l'état de moyen. La zone chaude et la zone froide ne sont donc pas le théâtre de l'histoire universelle⁽¹¹⁹⁾.

« L'Afrique, nous dit-il plus loin, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit. » J'ai souligné cette référence à l'or, car elle est tout à fait justifiée, mais du coup, elle aurait dû le faire douter de ce complet repli sur soi de l'Afrique noire et, par conséquent, de sa totale extériorité à l'histoire mondiale qui est aussi bien celle du commerce des marchandises que des idées. Nous savons, en effet, que la circulation du précieux métal jaune, lequel était extrait et travaillé dans des lieux tenus secrets pour être mis à la disposition des souverains, servait précisément les desseins politiques, commerciaux et surtout la gloire de ceux qui avaient le pouvoir suprême, notamment, et pour ne citer que les plus illustres dans l'ordre chronologique, les empereurs du Ghana, puis du Mali, du Songhay, etc., et de leur cour. Et nous savons que cet or atteignait le cœur de l'Europe médiévale et pas seulement l'Espagne et bien sûr les centres urbains des pays situés sur les rivages méridionaux et orientaux de la Méditerranée⁽¹²⁰⁾.

2°) Le vocabulaire et le style philosophiques de Hegel dont on connaît les difficultés (et aussi les obscurités) ne doivent pas nous obnubiler ; l'un et l'autre sont, dans ce texte destiné à l'enseignement, assez simplifiés en comparaison de ce qu'ils sont dans ses autres ouvrages les plus célèbres et l'on peut sans trahir ce qu'il y a d'original dans sa pensée la transcrire dans le langage d'aujourd'hui.

La civilisation noire selon Hegel

Il n'est évidemment pas question d'édulcorer son langage, ce sont bien les mots qu'il emploie que je vais donner à lire. Donc les Noirs sont sauvages et sont aussi barbares – c'est L.H. Morgan, cinquante plus tard, qui fera une distinction essentielle entre ces deux qualificatifs qu'il rapportera aux deux stades successifs de l'évolution de l'humanité précédant celui de la civilisation – mais il note, sans préciser à quelle source il se réfère, que « les Fullahs et les Mandingues » (c'est-à-dire, les Peuls ainsi que les Malinké et peut-être d'autres peuples du Mande) sont différents. Ils peuvent en effet se montrer « doux et industriels » et je traduis ces mots par civilisés, jusqu'à un certain degré ou plutôt à un degré certain. Mais cette restriction qui a son importance car elle implique la reconnaissance d'un niveau – qu'il ne définit pas – de développement historique de ces peuples, ne change pas son constat : il ne peut y avoir d'histoire proprement dite car il « n'existe pas un but, un État qui pourrait constituer un objectif ». Passons sur cette phrase qui nous frappe d'autant plus que les Peuls et les Mandingues ont été, on l'a vu, à l'origine d'organisations étatiques parmi les plus fortes en Afrique occidentale. Il y a dans la suite de ce texte quelque chose de tout à fait excessif : chez les Noirs, pas de subjectivité, une masse de sujets, entendons d'assujettis, qui se

détruisent. Le caractère africain a quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience européenne. La conscience africaine n'est pas encore arrivée à l'intuition de quelque chose de solidement objectif, à savoir Dieu, l'éternel, le juste, la nature. Elle n'a pas la reconnaissance de l'universel, ce que nous appelons religion, État, réalité existant en soi et pour soi, valable absolument, tout cela n'existe pas pour elle. Elle est ainsi réduite à son immédiateté. Hegel note toutefois que « l'unique voie qui rapproche dans une certaine mesure le nègre de la culture semble être l'islam ; les Mahométans d'ailleurs connaissent, mieux que les Européens, le moyen de pénétrer dans l'intérieur du pays » et aussi, dirions-nous, sans mauvais jeu de mots, dans l'intériorité de leur être culturel et spirituel. Curieusement, la position du philosophe ne paraît nullement ébranlée par le fait de cette rencontre⁽¹²¹⁾ avec une religion monothéiste aussi exigeante et combattante que l'islam qui, au moins dans « une certaine mesure », aurait-il dû admettre, a fait entrer les peuples noirs qu'elle concerne, et ils sont nombreux, dans l'histoire universelle. Tous les développements que nous avons consacrés à l'histoire du Songhay l'atteste, on ose l'espérer, suffisamment.

Mais marquons ici un temps d'arrêt pour signaler qu'un éminent souverain musulman africain, l'Émir peul de Sokoto Ousmane dan Fodio déjà cité (voir *supra*), avait des Noirs qui peuplent son empire, une opinion qui n'était pas très différente de celle de Hegel, comme on peut en juger d'après les paroles qu'il a ou qu'il aurait adressées avant de mourir à son fils et successeur :

Tu auras à gouverner trois sortes d'hommes, des Blancs (Maures et Berbères), des Peuls et des Noirs. Voici comment tu dois agir pour les dompter. Aux premiers tu feras des cadeaux répétés, car leur cupidité est telle qu'ils sont prêts à toutes les bassesses pour acquérir la richesse. [...] L'argent prime la foi dans leur cœur : tu leur parleras gain d'abord et Dieu ensuite.

Envers les Peuls, il faut des égards. Ils tiennent plus aux marques d'estime qu'aux cadeaux si somptueux qu'ils soient et ils sont capables des pires folies si l'on blesse leur amour-propre trop délicat. L'amabilité, la douceur, le dévouement sont inhérents à l'âme peule, mais ces qualités sont recouvertes d'une pelure d'irascibilité presque morbide. [...] Quant aux nègres, il faut toujours leur faire sentir la mesure de ta puissance. Par nature, ils admirent et respectent tout ce qui est fort. Pour les visiter, tu te feras escorter de cavaliers tirant des coups de fusil, de griots battant des tambours, de suivants amplement vêtus marchant avec des airs de grands seigneurs et gardant leurs distances. Il faut offrir des fêtes, laisser danser la masse, fermer les yeux sur la tiédeur de la foi des notables, ne jamais violer leurs femmes et, le cas échéant, augmenter le nombre de celles-ci pour les plus influents⁽¹²²⁾.

Cette tripartition prétendument raciale de la population et la place au bas de l'échelle faite aux Noirs appellent une simple remarque : nous savons que les Peuls dits rouges, c'est-à-dire jugés clairs de peau par leurs voisins, ne sont pas moins noirs que les nègres. Mais cette hiérarchie affirmée par le souverain peul n'a pas lieu de nous étonner : on se souvient du mépris dans lequel les chefs peuls du Macina tenaient les païens buveurs de bière de mil, Dogon ou autres.

Revenons à Hegel. Il change brusquement de registre pour nous dire que les Noirs sont dans « ce qu'on a appelé l'état d'innocence », un état qui se caractérise par l'unité de l'homme avec son dieu et avec la nature et qu'il désigne aussi comme « paradisiaque ». Un état de perfection qu'à tort, nous dit-il, lui attribueraient les mythes de tous les peuples (et pas seulement les Africains) « alors que son fondement n'était que la détermination abstraite de l'homme ».

Les grands mythes africains, pour nous en tenir seulement à eux, disent plutôt le contraire et les notions bibliques de paradis et d'innocence leur sont totalement étrangères. Au commencement était l'incomplétude, la création est d'abord un échec. La divinité ou la puissance à l'origine de l'état des choses n'est pas un sujet omnipotent auteur d'un monde parfait que l'homme aurait perturbé. Si on peut parler d'un « sujet » de l'action cosmogonique, il se distingue à peine du chaos existant, il est constitué d'une sorte de substance matricielle instable dont va procéder étape après étape et non sans ratés le déploiement de l'univers organisé du vivant. L'homme n'y trouvera sa place qu'au terme d'un parcours plein de péripéties qui auront pour conséquence de le couper du ciel ou du monde des origines avec lequel s'établira une communication indirecte par le moyen de rituels divers, saisonniers ou occasionnels et par la divination. Même dans les légendes de fondation d'une dynastie royale, il y a bien des ratés, des péripéties où elle semble devoir disparaître avant qu'elle connaisse un déroulement plus ou moins régulier. La légitimité successorale n'est pas donnée une fois pour toutes, elle ne persiste qu'à inclure en elle l'illégitimité, qu'à faire place aux usurpateurs, comme nous l'avions noté à propos des Moundang, mais les exemples africains sont très nombreux^[123].

Sauvage, barbare, homme primitif demeuré dans un état d'innocence, l'homme noir est-il tout cela à la fois pour Hegel ou bien notre philosophe ne serait-il pas écartelé entre deux visions : celle, propre au siècle des Lumières, du sauvage dont le mode de vie, les croyances et surtout la liberté (une liberté « innocente » qui n'a rien à voir selon lui avec la liberté authentique qui est une fin absolue qui se confond avec celle de la raison) méritent notre respect. Et cela, même si évidemment le dit sauvage ne possède pas à ses yeux le statut qui est le sien dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Et à l'opposé, celle des premières années du XIX^e siècle où commence à gagner l'idée d'évolution – biologique mais d'abord et surtout culturelle (ou spirituelle, pour employer un terme plus hégélien) – de l'espèce humaine. Une évolution qui comporte nécessairement des stades de développement dont les Africains noirs, « peuples de la nature », seraient les témoins vivants du plus archaïque, tandis que les peuples de l'Orient lointain, du Moyen-Orient et de l'Europe occidentale auraient atteint, cela vaut essentiellement pour les derniers cités, le plus élevé. À l'intérieur même du stade archaïque, Hegel se propose de « parcourir les moments principaux de l'esprit africain » pour en éclairer ce qu'il pense en être l'essence.

La question de la religion

Et d'abord, peut-on parler de religion pour caractériser l'esprit de ces peuples qui seraient à peine à l'aube de l'histoire ? Mais alors où placer sur l'échelle de l'évolution de l'humanité les indigènes de l'Amérique du Sud comme du Nord auxquels Hegel ne consacre que quelques pages très pauvres en données concrètes sur leurs civilisations, alors qu'il se montre beaucoup plus disert sur l'Afrique qui est déjà au bas de l'échelle.

Il est donc extrêmement intéressant de noter la contradiction dans laquelle il est pris lorsqu'il est amené à comparer, comme en passant, Africains et Américains. Ces derniers, à l'en croire, sont « comme des enfants inconscients [...] privés de toute réflexion et de toute intention supérieure ». Et, ajoute-t-il, c'est en raison de la faiblesse du tempérament américain qu'il a fallu importer des Nègres « pour exploiter dans les travaux, leurs forces, étant donné leur meilleure aptitude à s'assimiler la civilisation européenne, si on la compare aux Américains ». Sa comparaison se poursuit ainsi :

Les Portugais étaient plus humains que les Hollandais, que les Espagnols et que les Anglais. Sur la côte brésilienne il était par conséquent plus facile de devenir libre, et il y eut, en cet endroit, des nègres plus libres en grand nombre. On compte parmi eux, par exemple, le Docteur Kingera, un médecin nègre à l'activité duquel les Européens doivent d'avoir appris l'usage de la quinine. Un Anglais raconte avoir rencontré, dans la vaste sphère de ses expériences, de nombreux exemples de nègres devenus d'habiles ouvriers et artisans, et même des prêtres, des médecins, etc.^[124].

On imagine bien que ce passage n'a pas échappé aux intellectuels africains qui y ont trouvé de quoi conforter leur opinion favorable au Hegel « africaniste ». L'ironie de cette anecdote est que la découverte du Docteur Kingera, si tant est que l'on puisse prouver qu'il en est, sinon le seul, du moins l'un des auteurs, serait d'une immense portée historique puisque précisément, c'est elle qui a permis aux Blancs de pénétrer en profondeur le continent noir pour le coloniser ensuite sans que trop de leurs compatriotes ne succombent à la malaria.

Revenons à la question de la religion. Hegel commence ce « parcours » en nous donnant cette brève définition : « Le fait proprement religieux c'est que l'homme reconnaisse un être suprême qui est en soi et pour soi, totalement objectif, absolue essence déterminante, pouvoir supérieur par rapport auquel l'homme est quelque chose de plus faible et de plus bas. » Mais une telle reconnaissance, même s'il ne s'agit dans une vision purement imaginative que de mettre le soleil ou toute autre puissance cosmique en position souveraine, n'existe pas, selon Hegel, chez les Noirs, car s'ils admettent l'existence d'une opposition entre l'homme et la nature, c'est l'homme qui domine les forces naturelles. Évidemment, il y aurait beaucoup à dire sur l'opposition homme-nature dans les différentes cultures africaines, mais il suffit d'indiquer que le concept de nature qui a cours dans la pensée occidentale des XVIII^e et

XIX^e siècles où les sciences physiques sont en plein essor, leur est totalement étranger⁽¹²⁵⁾. À plus forte raison faut-il refuser l'idée d'une domination des « forces naturelles ». Mais c'est ainsi que l'on conçoit en Occident les présupposés de l'action magique.

Citant Hérodote (II, 33) qui ne connaissait l'Afrique noire qu'à travers la haute Égypte (et qui donnait à l'ensemble du continent le nom de Libye), Hegel nous dit qu'« en Afrique tous les hommes sont des magiciens⁽¹²⁶⁾ ». Il confirme cet énoncé après tout énigmatique, en concluant que grâce aux récits des missionnaires, nous apprenons que c'est bien la pensée magique qui y règne et qu'il est de son essence d'ignorer toute idée de loi au sens qu'elle a dans la science. Une forme de connaissance dont la possibilité même suppose l'idée de loi. C'est pourquoi les Noirs croient qu'ils peuvent commander aux éléments, faire tomber la pluie, chasser les vents mauvais, écarter les épidémies, etc.

Somme toute, en le devançant de presque un siècle, Hegel distingue et oppose religion et magie d'une façon qui n'est pas très éloignée de celle Frazer dans le *Rameau d'or*. Un Frazer qui ne fut nullement gêné mais plutôt flatté de cette rencontre avec le philosophe allemand ; il en est averti par un érudit de ses amis qui lui dit qu'en ce qui concerne « la nature et les rapports historiques de la magie et de la religion », il avait été devancé par Hegel dans ses *Leçons sur la Philosophie de la Religion*⁽¹²⁷⁾. Mais si ce qui distingue la religion de la magie paraît évident pour Hegel, comme pour les penseurs et savants tous directement ou indirectement influencés par l'idée de l'éminente dignité intellectuelle et morale, à leurs yeux, des grandes religions qui règnent depuis des siècles sur et puis au sein des sociétés méditerranéennes et occidentales (à savoir les monothéismes fondés sur la Révélation et un Texte sacré⁽¹²⁸⁾), ce qui les oppose de la façon la plus radicale reste entièrement à définir.

Ceux-là mêmes qui se disent agnostiques s'en prennent surtout aux empiétements sur la sphère politique et civile des pouvoirs exercés par les Églises, par les prêtres qui profitent de leur emprise sur les âmes et les consciences pour défendre des intérêts qui ne sont pas seulement ceux du Ciel. Le message contenu dans les textes sacrés garde cependant une valeur de vérité ou, à tout le moins, une valeur d'utilité sociale qu'il importe de reconnaître. Mais tout l'apparat et tout l'art déployé par ces églises, les multiples artifices mis au service de la séduction des masses quand ce n'est pas pour leur inspirer une peur dite salutaire, ce n'est simplement, pour ces agnostiques, que de la magie et partant, de la mystification. Hegel n'a assurément pas la foi d'un dévot, mais il n'a nulle considération pour un athéisme qui pour lui n'a guère de sens sinon comme négation, une négation qui s'avère vide de contenu. Ses vues sont celles d'un philosophe pour qui la religion ne saurait se réduire à un ensemble de croyances, de rituels, de façons de faire et de vivre qui comme tel constituerait un objet de connaissance pour la pensée et qui lui serait extérieur⁽¹²⁹⁾. Ses idées sur la religion ont certes évolué entre ses écrits dits théologiques de la période de jeunesse (dont on sait

toute l'importance qu'ils ont pour comprendre en profondeur le système qu'il construira ensuite), où il semblait pouvoir se destiner à la théologie elle-même tout autant qu'à la philosophie et ses écrits de l'âge mûr. Mais il est bien connu qu'elles ont toujours tendu à reconnaître en elle quelque chose qui appartient en soi à l'essence de la pensée philosophique en tant qu'elle se donne pour objet la connaissance de Dieu, la connaissance du monde suprasensible, pour parler le langage de Kant. Et, en l'occurrence, contre Kant qui, lui, s'élevait contre cette prétention qu'avait la métaphysique d'atteindre à une telle connaissance dans un mouvement qui élève l'esprit humain, la Raison vers l'Absolu. La foi seule pouvait rapprocher du divin et seule la raison pratique pouvait légitimement postuler l'existence de Dieu comme condition de la moralité.

Le point de vue hégélien se situe ainsi aux antipodes de celui des kantien, mais aussi, pour des raisons évidemment autres, de celui de la plupart des anthropologues. On peut dire que Lévi-Strauss se fait le porte-parole de ces derniers lorsqu'il recommande de n'accorder aucun statut privilégié au religieux comme tel et de l'étudier comme tout autre phénomène social du même ordre. Comprenons un phénomène dans lequel sont indissolublement liés ce qui, d'une part, relève du système de pensée, des croyances telles qu'on peut les appréhender dans les grands mythes cosmogoniques, mais aussi dans les mythes étiologiques et les contes, dans les paroles et les énoncés oraculaires ou dans la sagesse des proverbes et ce qui, d'autre part, relève des pratiques rituelles, lesquelles sont propres à chaque peuple ou, plus généralement, à une pluralité de peuples à l'intérieur d'une aire culturelle déterminée. On n'étonnera personne en rappelant que si la littérature ethnologique est pleine de monographies consacrées à la religion de tel peuple ou comportant des chapitres qui lui sont réservés, il est vrai aussi que peu nombreux sont aujourd'hui les essais théoriques d'envergure sur la religion et qui viseraient à embrasser dans un concept toutes ses manifestations en remontant là où c'est possible, jusqu'à la préhistoire. Nous pouvons prendre à titre d'exemple celui du totémisme, comme l'avait fait Durkheim dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, dont le sous-titre indique qu'il s'agit à peu près exclusivement du totémisme australien, c'est-à-dire, à ses yeux, sa forme la plus primitive. C'est-à-dire la plus essentielle. Mais qui dirait aujourd'hui que le totémisme est la religion des Primitifs ?

Hegel est philosophe en tout et avant tout, mais il est aussi chrétien et tient la religion qui est la sienne (celle dans laquelle il a été élevé et qui est celle du peuple auquel il appartient), le protestantisme^[130], pour la religion qui est le mieux sinon la seule vraiment en harmonie possible avec l'État moderne – ou du moins apte à coexister avec lui sans de graves conflits qui menaceraient les fondements de l'une et de l'autre. Mais du même coup est portée atteinte à l'universalité absolue de la religion (et du christianisme, en l'occurrence) qui au cours de l'histoire se scinde et se ramifie en courants divers qui s'opposent plus ou moins violemment les uns aux autres au nom de leur contenu

particulier. Du même coup aussi bien, l'opposition entre religion et magie qui devait être celle des peuples qui sont dans l'histoire et qui font l'histoire et celle des peuples primitifs et/ou barbares qui sont demeurés à l'extérieur de l'histoire universelle, perd de sa pertinence. Ce qu'il nous affirmait être une opposition dont les termes seraient exclusifs l'un de l'autre s'avère plutôt comme une distinction dont la netteté est certes variable, mais reste une distinction : la magie hante et en fait est présente à l'intérieur de chaque religion particulière avec une intensité plus ou moins grande. Hegel reconnaît que cette présence a existé dans l'Occident chrétien. Il va même jusqu'à affirmer qu'elle a persisté dans une certaine mesure jusqu'en son temps et, ajouterais-je en m'appuyant sur les ethnographes qui ont conduit et poursuivent leurs enquêtes de terrain dans les sociétés européennes, jusqu'aujourd'hui. Son vocabulaire qui n'a rien de figé en témoigne^[131] : là où chez les Noirs il n'y avait que magie, il va décrire celle-ci de manière plus précise comme un premier temps qui sera suivi d'un second qu'il appellera religion, plus exactement, « religion déterminée ».

Fort de ses lectures des ouvrages écrits par des missionnaires ou des voyageurs mus par des buts commerciaux, il peut s'interroger sur la manière dont opère la magie, sur les techniques auxquelles a recours le magicien pour « agir sur la nature ».

Suivons son analyse. Il remarque d'abord qu'il s'agit d'une fonction spécialisée, elle est réservée, contrairement à ce qu'a écrit Hérodote cité plus haut, à quelques-uns : elle est détenue par des rois, des dignitaires de leur entourage, des prêtres ou des personnes qui sont de simples spécialistes. Dans bien des cas leur action exige que sous l'effet de chants, « de danses furieuses », de la manducation de décoctions de certaines racines et de l'absorption de liquides enivrants, ils se mettent dans un état d'exaltation ou d'enthousiasme extraordinaire qui se termine en transe. Le magicien croit ainsi être en mesure de contraindre les forces naturelles auxquelles il ne reconnaît donc pas un pouvoir supérieur ; il faut néanmoins qu'il s'élève au-dessus de lui-même et s'extirpe de son état ordinaire. C'est par le moyen des drogues qui le plongent dans un état de possession et le rendent étranger à lui-même qu'il réussit à mettre en action cette force dont Hegel nous dit qu'elle est en définitive immanente à sa personne.

Il n'existe pas, répétons-le, de lois de la nature pour le magicien, pas de pouvoir divin qui exercerait sa souveraineté sur la totalité de l'être ; il n'a donc pas accès à l'universel et par là à l'objectivité que la connaissance des lois se donne comme but. Cette analyse hégélienne de l'illusion sur laquelle reposent les certitudes de la pensée magique pourrait être comparée à celle qui conduit Freud à la notion de toute-puissance de la pensée. Celle-ci est certes propre à un stade infantile du développement psychique lorsque le sujet est encore impuissant à agir effectivement sur les choses (situation qui vaudrait également pour le névrosé et le « primitif »), mais Freud ne manque pas de l'introduire aussi dans ses écrits sur la religion^[132].

Venons-en maintenant à ce que Hegel appelle « le second moment de leur religion ». Il consiste dans le fait que les magiciens ou les sorciers africains (le terme de sorcier est souvent, mais pas toujours, appliqué à l'individu qui se livre à la magie maléfique et qui s'oppose à celle mise au service du bien collectif) font de leur pouvoir un objet de représentation extérieur à leur conscience et lui donnent une figure. Ils élèvent à la dignité de génie toute chose qu'ils imaginent avoir puissance sur eux, animaux, arbres, pierres, statuettes ou simples figurines de bois. Les individus se procurent de tels objets auprès des prêtres ou d'artisans dont le savoir-faire est entouré d'un mystère. C'est en cela que consiste le *fétiche*, mot dont Hegel n'omet pas de signaler l'origine portugaise, *feitizo*, objet fée ou enchanté, mais sans citer le Président De Brosse qui l'avait emprunté aux marins portugais^[133]. « Dans le fétiche, écrit-il, il semble que se manifeste une autonomie objective en face du libre vouloir de l'individu. » Mais il ajoute qu'étant donné que cette objectivité est le même arbitraire individuel parvenant à la contemplation de lui-même, ce libre vouloir reste maître de son image. Le fétiche reste au pouvoir du magicien qui le répudie s'il ne répond pas à sa volonté et qui le remplace par un autre. Ainsi le maintien en activité du « dieu » du féticheur demeure en suspens jusqu'au moment où il s'avère impuissant à répondre à la demande qui a motivé sa fabrication. « Un tel fétiche n'a ni l'autonomie religieuse ni, encore, l'autonomie artistique [...] En un mot il n'y a aucun rapport de dépendance dans cette religion. »

La critique de cette interprétation de l'objet dit fétiche a été faite par de nombreux anthropologues, à commencer par Marcel Mauss qui jugeait – ce qui n'était pas le cas de Durkheim qui l'employait sans exprimer une quelconque réserve – ce mot chargé de préjugés colonialistes. Mais des africanistes de terrain qu'on ne peut suspecter de la moindre complaisance vis-à-vis de ces préjugés, l'ont repris et s'en sont expliqués de façon suffisamment développée et convaincante, comme on peut le constater en lisant leurs analyses détaillées de cas concrets dont sont pleines leurs monographies, pour qu'il n'y ait pas lieu d'y revenir^[134].

Hegel ignore peut-être ou méconnaît assurément un fait capital : c'est que la promotion de l'objet-fétiche qu'il impute à l'arbitraire individuel n'est pas toujours, tant s'en faut, un choix individuel et arbitraire. Ce n'est le cas que dans un certain type de sorcellerie où l'agresseur se met en possession d'un fétiche particulier (il se peut qu'il l'achète) afin de s'en prendre aux biens et/ou la vie d'autrui. Le plus souvent, le fétiche appartient à un groupe donné – un segment de lignage ou une famille étendue, par exemple – aux yeux duquel il est doué d'une efficacité obtenue grâce aux qualités ou aux vertus que possèdent toutes sortes de substances matérielles et de forces spirituelles (pouvant dans certains cas être mises en action par des sacrifices) incorporées dans ledit objet et lui conférant une individualité, on pourrait dire une personnalité, qui le fait échapper à l'arbitraire de la volonté du seul féticheur. C'est une condition nécessaire – psychologique et sociologique – de son

efficacité que même l'échec, dont l'éventualité est toujours envisagée, n'en constitue pas le démenti puisqu'on en recherchera la cause. Une cause déterminée qui donc s'inscrit dans une chaîne causale telle qu'elle est conçue dans le système de représentation du monde propre à la société concernée. Une bonne illustration de cette remontée de la chaîne causale nous est fournie par les consultations des devins pratiquant une forme ou une autre de géomancie (voir *supra*). Ceux-ci, à la lecture de chaque résultat négatif, selon la gravité de la menace qu'il révèle pour le client, procéderont à des consultations « latérales », entendons des consultations dérivées qui prennent place dans le temps de la consultation. Le but est de rechercher la ou les cause(s) demeurée(s) cachée(s) et cela, autant de fois que cela sera nécessaire ; et en conséquence, lui prescrire les conduites préventives à observer et les rites, positifs ou négatifs, à accomplir.

On est pourtant surpris de voir Hegel, compte tenu de ce qu'il sait des religions de l'Antiquité classique mais aussi de la Chine, appliquer un argument semblable à celui qu'il utilise à propos de la magie et du fétichisme quand il aborde le culte des ancêtres en Afrique noire, même si là aussi les informations dont il dispose sont extrêmement pauvres quand elles ne sont pas tout simplement fausses. S'il existe, en effet, une relation à des esprits invisibles, lesquels sont comparables aux mânes des Romains, ou des formes de culte – consistant en rites oraux, offrandes et/ou sacrifices – dans lesquelles se révèlent de toute évidence la dépendance et la crainte des vivants vis-à-vis de puissances qu'ils ne sauraient en aucune manière contraindre mais seulement implorer, c'est bien dans ce domaine des représentations et des pratiques religieuses liées à l'ancestralité. Nous sommes dans un domaine où l'arbitraire individuel n'a pas sa place. Meyer Fortes emploie même le terme latin de *pietas* lorsqu'il analyse l'attitude de l'orant dans le culte des ancêtres chez les Tallensi du Nord-Ghana.

Parenté et alliance ?

Le point de vue adopté ici par Hegel me semble lié à une affirmation qui ne peut que nous déconcerter malgré sa tournure dialectique qui donne à réfléchir en contrariant en nous la réaction immédiate de rejet qu'elle suscite. Cette affirmation péremptoire est que l'Africain considère l'homme comme une réalité suprême et qu'en conséquence il n'a aucun respect ni pour lui-même ni pour les autres, ni pour quoi que ce soit qui est dans ou de la nature, comme s'il se pensait acosmique. Ajoutons que pour Hegel, cette suprématie (prétendue car elle est seulement appuyée sur des prémisses fausses), loin de signifier la reconnaissance de l'homme comme valeur absolue, est au contraire l'absence de conscience d'un être supérieur dont la souveraineté est respectée par tous les hommes et qui serait le fondement du respect de l'homme pour l'homme. « Si, en effet, le libre vouloir est l'absolu, poursuit Hegel, s'il est

l'unique objectivité solide qui se présente à l'intuition, l'Esprit, quand il en reste à ce degré, ne peut avoir aucune idée d'universalité. Pour cette raison, il n'existe pas, chez les Africains, ce qu'on appelle réalité spirituelle, immuable, éternelle^[135]. »

Les Africains ont certes l'idée de spectre (comme les Romains croyaient aux mauvaises âmes condamnées à errer sans fin, aux *larves* et aux *lémures*, esprits des morts revenant tourmenter leurs descendants oublieux de leurs devoirs de piété^[136]), mais cela les conduirait au mépris tant juridique qu'éthique de l'homme. Il s'ensuit que les Africains acceptent de vivre sous des régimes tyranniques sans que naisse en eux le désir de révolte contre l'injustice. Les meurtres impunis (nous verrons plus loin ce que nous apprennent les rites du meurtrier en Afrique), la pratique du cannibalisme, l'esclavagisme n'ont donc pas de quoi nous étonner, des exemples nombreux existent, comme l'attestent, notamment, les écrits des missionnaires et des diplomates qui ont été en poste au Congo (ex-Congo belge) et dans le pays Ashanti^[137] (avec lequel l'Angleterre entretenait des rapports commerciaux). À propos de l'esclavage, malgré l'aversion qu'il suscite en lui, Hegel tient un raisonnement qui me semble déraiper quelque peu. Si la dévalorisation de l'homme explique l'existence de ce fait social, pourquoi en conclure qu'il soit en Afrique « le rapport de base du droit », et enchaîner avec cette phrase terrible, elle, par son poids de réalité historique : « L'unique rapport essentiel que les nègres ont eu, et ont encore, avec les Européens, est celui de l'esclavage. »

Les deux énoncés ne sont pas du même ordre et le second ne découle pas du premier. Le statut d'esclave à l'intérieur des sociétés africaines est variable. Le plus souvent il résulte de la capture lors d'une guerre – qui peut être inter ou intratribale – et le sort du prisonnier dépend du statut de son maître ; si celui-ci est un simple guerrier ayant droit à la possession d'un ennemi, cet ennemi devient dans bien des cas son « captif de case », lequel pourra devenir soit un futur affiné soit une sorte de parent ou de domestique traité comme tel. Un quasi-membre de la famille dont les descendants seront, en totalité ou en partie, affranchis et intégrés dans une famille étendue ou dans un lignage. Il existe aussi des sociétés où en cas de pénurie, voire de disette, un père ou un oncle peut mettre en gage son fils ou son neveu et le racheter quand des temps meilleurs le permettront. Ce sont les rapports de parenté et/ou d'alliance qui sont à la base non du droit conçu dans son universalité abstraite mais des droits et devoirs, des règles de comportement que doivent respecter les membres de la communauté les uns vis-à-vis des autres selon leur statut respectif, déterminé par le sexe, l'âge et la génération et aussi leur position comme consanguin ou comme affiné.

On ne fera pas grief à Hegel de penser comme son siècle, lui qui mieux qu'aucun autre de ses contemporains a compris que le penseur, aussi original soit-il, ne dépasse pas le moment historique auquel il appartient^[138] et qu'on le cerne non seulement par ce qu'il ignore mais par ce dont il ne soupçonne pas

l'existence et qui sera objet de pensée pour les générations suivantes. En ce début du XIX^e siècle, personne dans le monde savant, n'a, que nous le sachions, l'idée que les rapports de parenté et d'alliance font système et sont susceptibles d'être objet de connaissance indépendamment des règles et des principes juridiques qui les encadrent dans une société donnée. On trouve cependant chez Hegel des réflexions touchant à des liens de parenté dans la Grèce antique qui pointent dans cette direction. Ainsi quand il aborde dans la seconde partie de *La phénoménologie de l'esprit*, ce qu'il désigne comme « L'ordre éthique » qu'il conçoit du point de vue de la civilisation grecque antique. Plus précisément du point de vue de la tragédie, et c'est l'*Antigone* de Sophocle qui a pour lui valeur exemplaire.

Nous n'entrerons pas dans le détail de son argumentation dialectique. Les sous-titres de son premier paragraphe indiquent clairement les moments de sa démarche : « a) Le monde éthique, la loi humaine et la loi divine, l'homme et la femme. 1) Peuple et famille. La loi du jour et le droit de l'ombre. » À la loi humaine, au peuple pris comme un tout, correspond l'État, à l'homme (*vir*), correspond le citoyen. La femme, quant à elle, est du côté de la loi divine. Dans *Les principes de la philosophie du droit*, Hegel rend explicite le contenu de cette affirmation. Il écrit : « Ainsi, dans une de ses plus sublimes représentations, l'*Antigone* de Sophocle, la piété est exprimée avant tout comme la loi de la femme. C'est la loi de la substantialité subjective sensible [...] la loi des dieux anciens, des dieux souterrains, l'image d'une loi éternelle dont personne ne sait quand elle est apparue, et représentée en opposition avec la loi manifeste, celle de l'État^[139]. » Revenons au texte de la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous lisons : « La loi divine qui règne dans la famille a également de son côté des différences en soi-même, dont le rapport constitue le mouvement vivant de son effectivité. Mais entre les trois relations, – mari et femme, parents et enfants, frère et sœur [...] ^[140]. »

Interrompons un instant la démarche dialectique pour constater qu'elle enveloppe dans ces trois relations celles qui sont au fondement de l'analyse anthropologique de la parenté : l'alliance matrimoniale, la filiation ou la descendance, la consanguinité. Comme on l'a vu, le philosophe ne parle pas du lien d'alliance comme résultant de l'échange matrimonial dans lequel sont en présence un groupe donneur et un groupe preneur d'épouses. Et pour cause, le mariage dans la Grèce antique n'était pas fondé sur l'existence de tels groupes liés par des rapports d'alliance déterminant, selon les règles en vigueur, des chaînes d'alliances telles que l'ethnologue peut les observer dans les sociétés structurées par les relations de parenté. Dans le monde grec et romain, l'union matrimoniale concernait avant tout les époux et dépendait dans une large mesure du statut de leurs parents, car ce qui était en jeu pour l'homme, c'était la perpétuation du culte familial (le culte de son *genos*) et la transmission du patrimoine rendues possibles par l'engendrement d'enfants légitimes. Ceci n'est bien sûr nullement en contradiction avec le fait qu'entre la maison natale (l'*oikos*) de l'épouse et celle de son époux circulait comme un

témoignage d'alliance, une dot destinée au père de ce dernier mais qui restait attachée à la personne de l'épouse et retournait à son père ou à son frère en cas de séparation^[141].

Hegel ne nous parle d'abord que de l'inclination amoureuse entre un homme et une femme qu'il considère comme l'une des bases du mariage. À ce titre, l'anthropologue et le philosophe en conviennent, l'institution sociale qu'est l'union matrimoniale n'a pas par elle-même de solidité. « Cette relation a donc son effectivité non en elle-même, mais dans l'enfant, – un autre, dont le devenir est cette relation même, et dans lequel elle-même vient à disparaître, et ce changement des générations qui s'écoulent trouve sa permanence dans le peuple. »

Dans l'analyse formelle de la parenté, les anthropologues distinguent le système des appellations et le système des attitudes^[142], pour reprendre le vocabulaire qu'utilise Lévi-Strauss pour définir ce qu'il nomme précisément l'atome de parenté. Hegel n'a évidemment aucune raison de s'intéresser aux nomenclatures ; en effet, cela supposerait qu'il ait en vue une étude généralisée de la parenté, laquelle exigerait une démarche comparative. Mais il se sert d'un terme religieux pour désigner un ensemble d'actions et de comportements obligatoires qui équivalent au contenu du concept d'attitude : ce terme déjà mentionné est celui de piété qui lui est inspiré par la tragédie grecque. Il y a, le rite nuptial l'atteste avec force, une piété mutuelle entre mari et femme comme il y en a une, de nature différente, entre parents et enfants, mais dans l'un et l'autre cas, cette piété mutuelle « est affectée par cette contingence émouvante, celle d'avoir la conscience de sa propre effectivité dans l'autre et de voir l'être-pour-soi devenir en cet autre, sans pouvoir le reprendre, car il demeure une effectivité étrangère [...]. » Et dans la piété qui est celle des enfants, ceux-ci atteignent la conscience de soi seulement « par la séparation de la source – une séparation dans laquelle cette source se tarit » ; autrement dit, selon la formule célèbre, le devenir des enfants « est la mort des parents. » À ces deux relations qui, nous dit Hegel, « restent enfermées à l'intérieur du caractère de transition et d'inégalité des côtés qui leur sont attribués » s'oppose la relation entre le frère et la sœur, une relation sans mélange car :

« Ils sont le même sang, mais parvenu en eux à son *repos* et à l'*équilibre*. Ainsi ils ne se désirent pas l'un l'autre [...], ils sont l'un à l'égard de l'autre de libres individualités. La féminité a donc comme sœur le plus profond pressentiment de l'essence éthique ; mais elle ne parvient pas à la conscience et à l'effectivité de cette essence, parce que la loi de la famille est l'essence intérieure, restant en soi, qui ne s'étale pas à la lumière de la conscience, mais reste sentiment intérieur et élément divin soustrait à l'effectivité. La féminité est liée à ces pénates [...]. »

Il n'est pas question dans les lignes qu'on vient de lire de prohibition de l'inceste, mais elle est inscrite en creux, si l'on peut dire, dans leur relation qui implique que le frère et la sœur ne se désirent pas l'un l'autre et ne peuvent pas, n'ont pas le droit de se désirer et, à plus forte raison, de se marier. C'est le

sens qu'il faut donner, me semble-t-il, à l'affirmation qu'ils sont en position de « libres individualités l'un à l'égard de l'autre » ; ils ne sont pas pris dans le mouvement dialectique du désir entre homme et femme et moins encore dans celui de l'amour entre parents et enfants, l'un et l'autre porteurs de la marque du transitoire et de l'inégalité. Nous n'avons pas affaire au cadre formel d'un code des attitudes qui fonctionne, comme dans l'atome de parenté, sur l'opposition entre proximité, marquée du signe + impliquant la familiarité et l'affection, et distance, marquée du signe négatif impliquant, notamment, l'évitement et la déférence mais, répétons-le car il s'agit de tout autre chose, à l'ordre éthique de la cité. L'ordre qui oppose, on l'a vu, la loi humaine de la cité (que le destin assigne aux hommes) et la loi divine de la famille dont la femme (épouse et mère) est la gardienne. Y a-t-il une place distincte pour l'oncle maternel dans cet ordre éthique ? On voit que non alors qu'il est en position de pivot dans le système des attitudes définies dans l'atome de parenté au sein duquel il occupe la position de donneur de femme, c'est-à-dire de promoteur de l'alliance de mariage par échange de femmes. Par exemple, le père qui donne sa fille ou le frère qui donne sa sœur.

Le devoir sacré d'Antigone envers son frère mort ignominieusement, c'est de lui donner une sépulture. Elle en assume les conséquences en se condamnant elle-même à la mort la plus atroce. Son devoir l'oppose à son oncle maternel, Créon. La volonté inflexible de Créon qui n'est ici ni parent ni allié, c'est celle de l'homme qui incarne l'État et, à ce titre, il est en dehors du système de parenté. Freud fera de l'Œdipe de Sophocle le noyau d'un « atome de parenté » dans lequel les « attitudes », dénuées de toute piété, c'est-à-dire de respect d'une règle sacrée, sont rapportées à leur fondement inconscient, le désir incestueux. C'est un atome auquel manque l'oncle maternel, et du coup, ce n'est pas de la parenté mais de la cellule familiale propre à un certain type de société dont nous parle Freud. Hegel a fait de l'Antigone de Sophocle et de la relation frère-sœur la forme élémentaire du conflit qui lie et oppose en même temps la famille à l'État et qui les emporte dans un mouvement dialectique qui ne laisse pas à l'État le dernier mot puisque l'homme qui sert la Cité et peut aller jusqu'à se sacrifier pour elle, devra finalement retourner au sein de la famille pour y trouver, conformément à la loi divine et à la piété qu'elle commande, sa sépulture qui l'y enfermera à jamais.

Ainsi, indéfectiblement attachée au rôle éminent accordé en son temps à la civilisation grecque et à l'Antiquité classique, d'une façon générale, la pensée hégélienne ne peut concevoir l'émergence de la conscience de soi comme conscience morale, c'est-à-dire ce que les anthropologues désignent dans les termes qui sont les leurs, comme les formes élémentaires de la vie sociale ou de la sociabilité (et donc de la parenté), que de la manière dont elle s'est (ou se serait) constituée à ce moment de l'histoire et en ces lieux⁽¹⁴³⁾. Du même coup, cette pensée est sans prise sur les civilisations autres, qu'il s'agisse des domaines de la parenté, du politique ou de toute autre manifestation sociale et culturelle en provenance d'univers sauvages ou barbares, et donc rebelles,

selon elle, à la rationalité.

L'esclavage

Rappelons qu'il faudra attendre les travaux de L.H. Morgan et, notamment, son livre *Systems of consanguinity and affinity of the human family* (1871) pour que, quelques décennies après la mort de Hegel (1831), la parenté devienne l'objet d'enquêtes de terrain (recueil de terminologies, de principes de filiation et de règles de mariage) suivies d'une élaboration scientifique fondée sur des analyses comparatives.

Après ce passage par la parenté, nous allons revenir à la question de l'esclavage. Nous avons parlé de sa forme privée, domestique ; les choses sont différentes quand le maître est un roi ou un grand dignitaire de la cour. C'est alors seulement que la question prend véritablement sa dimension historique. La plupart des rois possédaient un monopole sur les captifs réduits en esclavage ; la majorité de ceux-ci étaient utilisés aux travaux des champs et aux corvées du palais, d'autres étaient distribués à des dignitaires et à des courtisans que le souverain voulait de cette manière récompenser de leur loyauté. Dans le cas où le roi disposait d'un nombre important de captives, il procédait également à une distribution : il en faisait « don » à des dignitaires ou même à des gens du commun qu'il voulait distinguer, qui en faisaient leurs épouses quitte à ce que les filles issues de ces unions fassent retour au palais. Ce système d'échange différé^[144] qui assurait une circulation de femmes entre le palais et un nombre significatif de « bénéficiaires » constituant de ce fait une clientèle d'obligés du roi, faisait partie intégrante de la structure du pouvoir dans ce type d'État. Nous ne sommes donc pas dans le régime de l'esclavage mais dans une forme typiquement africaine de clientélisme.

L'esclavage, bien sûr, c'est tout autre chose. Hegel a lu la description plutôt atroce que fait Bowdich, témoin à Kumasi du grand rituel de l'Odwira, des repas cannibales et des sacrifices humains qui ont lieu chez les Ashanti en cette occasion, mais il en généralise abusivement la pratique. Il en va de même dans les lignes qui suivent : « Dans tous les royaumes africains connus des Européens, écrit Hegel, *op. cit.*, p. 260, l'esclavage est une institution indigène et domine naturellement. Mais la distinction entre maîtres et esclaves est fondée seulement sur l'arbitraire^[145]. » La leçon qu'il en tire est que « l'état de nature est, par lui-même, l'état de l'injustice absolue et complète ». On a affaire ici à un flottement dans son langage sinon dans sa pensée : d'abord dans l'état de nature comme monde du vivant, dans le monde animal, en l'occurrence, ce que l'on observe ce sont des rapports de prédation, de rivalité entre mâles, de parasitisme et non de maître à esclave^[146], d'autre part, en considérant le cas des sociétés humaines, on est en droit de se demander en quel sens l'opposition entre maîtres et esclaves est qualifiable d'arbitraire. Je veux dire qu'on serait confronté à une société soumise à une totale anomie.

Soit, les esclaves sont nombreux en Afrique noire. Si nous considérons un système sociopolitique constitué de clans et de lignages et dans lequel il y a des chefs et/ou un roi, l'existence d'une catégorie d'esclaves n'est pas plus ou moins arbitraire que celle d'un clan royal ou « noble » distinct des autres clans dits de « gens du commun » ou bien encore d'un entourage de dignitaires de cour dont le statut est d'ordre politique et qui concourt avec des détenteurs de fonctions rituelles – dont certains peuvent appartenir également au cercle des dignitaires – à former une catégorie supérieure. Une catégorie qui bien souvent n'est pas sans inclure des esclaves dont le statut est modifié, plus ou moins élevé et donc sujet à des différenciations plus ou moins importantes. Même si au départ, sur un plan purement théorique, il faut admettre l'arbitraire, le fait contingent d'un pur rapport de force faisant dans un duel, de l'un des deux combattants un vaincu, de l'autre un vainqueur, dans la mesure où la différence et l'inégalité des statuts se perpétuent au fil des générations (pour une période donnée), il n'est nullement justifié d'en faire le fondement des sociétés africaines. Quant à l'affirmation qu'en ces dernières, demeurées à l'état de nature, règne « l'état de l'injustice absolue et complète », Hegel en corrige lui-même le caractère excessif pour faire preuve d'un sens des nuances, c'est-à-dire d'un sens des réalités.

Entre l'État primitif barbare auquel pense Hegel (une telle notion, disons-le, n'a rien à voir avec celle d'état de nature) et l'État rationnel postulé par sa philosophie de l'histoire, il y a des états intermédiaires qui tous comportent des éléments d'injustice. C'est ainsi, nous dit Hegel, qu'on peut comprendre l'esclavage dans la Grèce antique et chez les Romains et le servage qui s'est perpétué jusqu'à l'époque la plus récente, pour ne pas dire de nos jours. J'entends par là non seulement le XIX^e siècle, mais aussi le XX^e siècle. Les pages célèbres de la *Phénoménologie de l'esprit* où se déploie dans ses moments décisifs la dialectique du maître et de l'esclave, se rappellent à nous quand nous lisons : « Mais dans la mesure où il prend place à l'intérieur de l'État, l'esclavage est en lui-même un moment du progrès par rapport à la pure existence isolée et sensible, un moment de l'éducation, une sorte de participation à une vie éthique et culturelle supérieure. » Cela vaut peut-être pour l'esclave en voie d'affranchissement, dans la Grèce et la Rome antiques, comme pour l'esclave captif de case africain, mais certainement pas pour « le bois d'ébène » transporté dans des conditions abominables vers les Amériques par les négriers européens. Par réalisme, sans doute politique, mais aussi économique, Hegel poursuit son raisonnement pour aboutir à cette conclusion : « L'élimination graduelle de l'esclavage est, pour cette raison, plus opportune et plus juste que son abolition brutale. »

J'observe que cette opinion était partagée par bien des hommes des Lumières, y compris par Condorcet qui n'était certes pas un penseur réactionnaire, mais un des adversaires les plus résolus de la traite qu'il qualifiait de crime. Que faut-il comprendre derrière les mots qu'emploie Hegel et qui ne pourraient que nous choquer à les entendre hors de leur contexte

historique. Admettons qu'ils ont au moins le mérite de frapper au cœur de la question qui est ici la nôtre : comment penser historiquement ce qu'a été l'esclavage en Afrique noire et inévitablement son lien avec la traite négrière dont l'une des conditions était la réussite des transactions commerciales entre les chefs blancs et les chefs noirs ? Les termes comme : moment du progrès, éducation, accès à une vie éthique supérieure, tout cela ne peut s'appliquer qu'à l'Afrique elle-même, indépendamment de toute intervention européenne, de toute domination résultant de la conquête coloniale. Il s'agit donc d'un développement propre aux sociétés étatiques, que ce soit celles de l'Antiquité classique ou celles qui existaient en Afrique et l'on comprend sans mal que ce développement soit et ne puisse être que graduel.

Mais il faut convenir que l'éventualité d'une abolition brutale n'a pas de sens s'il s'agit des captifs de case, ou même de captifs au service d'un roi et de la cour ; elle concerne exclusivement les victimes du commerce de traite. Celui des captifs destinés à la vente aux marchands musulmans venus d'Afrique du Nord dès le VIII^e siècle, on l'a vu, et plus tard, aux trafiquants négriers venus d'Europe. C'est la traite triangulaire qui commence à s'intensifier dès le milieu du XVI^e siècle et force est de constater qu'il y une certaine confusion dans la position hégélienne sur l'esclavage et du même coup sur la notion de liberté dans les sociétés étatiques en question. Il n'y a aucune commune mesure entre l'esclavage domestique qui inclut, on l'a vu, le captif dans un processus d'intégration à plus ou moins court terme au sein du groupe qui l'a reçu ou obtenu à un titre ou à un autre et l'esclavage de traite dont les victimes sont réduites à l'état de choses sitôt capturées et entassées dans les cales des navires, avant de servir comme simples éléments d'une machine productive au profit de son propriétaire et du système politico-économique qui le soutient. Ni dans un cas ni dans l'autre et pour des raisons opposées, les moments que traverse la « conscience servile », selon Hegel, celui de la peur, celui du service et enfin celui du travail qui va permettre grâce à la confrontation avec la matière que l'esclave transforme et, sur un autre plan, grâce à la lutte collective, de sortir de la relation de domination, ne sont pertinents pour décrire ce qui se passe ou ce qui s'est passé dans cette phase de l'histoire africaine qui a duré des siècles.

C'est que les catégories au moyen desquelles se déploie cette dialectique de la lutte à mort pour la reconnaissance entre les consciences et qui conduit à la relation maître/esclave et à son dépassement, ignorent complètement le monde noir. Elles sont empruntées à la culture occidentale et particulièrement à ses sources dans le monde antique ; elles concernent, notamment, les tout premiers siècles de notre ère où l'on assiste à la diffusion de l'influence de la pensée stoïcienne et à l'expansion des communautés de chrétiens dans l'Empire romain, communautés qui prônent la fraternité entre tous les hommes et dont l'une des vocations est d'accueillir les esclaves en fuite ou les affranchis.

Considérons cette forte affirmation de Hegel : « L'esclavage est une

injustice en soi et pour soi, parce que l'essence de l'homme est la liberté. Mais pour arriver à la liberté, l'homme doit acquérir d'abord la maturité nécessaire. » La liberté, valeur suprême, est ici conçue en fonction du régime politique, en l'occurrence, l'État rationnel doté d'une constitution. Même dans la cité grecque ou à Rome, on ne saurait dire que l'homme, parce qu'il est homme, est essentiellement libre. « L'Athénien n'était libre qu'en tant que citoyen d'Athènes [...] autrement il n'a de valeur que sous quelque aspect particulier : époux, parents, voisins, concitoyens, n'ont de valeur que l'un pour l'autre. [...] Les sentiments éthiques, entre eux [il parle des Africains]... n'existent pas du tout. Le premier rapport éthique, celui de la famille, est absolument indifférent aux nègres. Les hommes vendent leurs femmes, les parents vendent leurs enfants. » Il va même jusqu'à dire que les sentiments familiaux et même l'amour sont à peine développés. « Quant au mariage et à l'organisation domestique, c'est la polygamie qui prédomine, ce qui détermine l'indifférence réciproque entre parents, entre parents et enfants, et entre enfants mêmes. Ce qui manque ainsi, c'est, d'une manière générale, un lien qui limiterait l'arbitraire. »

On l'a vu plus haut, le philosophe n'a pas la moindre idée du fait que l'alliance et la parenté constituent des phénomènes sociaux qui relèvent d'un ordre *sui generis* soumis à une logique, celle de l'échange, notamment, d'où découlent des normes, des règles et qu'à ces règles correspondent des attitudes, des comportements, des usages et assurément une moralité. Mais si la moralité, dans le double sens de mœurs et de valeurs éthiques, est une donnée universelle de toute existence sociale, son contenu concret varie selon les différentes cultures et il n'en est pas moins contraignant pour autant. Ayant décidé à partir de sa documentation que les Africains n'avaient d'autre base des rapports humains que la violence et l'esclavage, Hegel ne peut leur donner d'autre contenu que négatif : l'indifférence, l'absence de sentiments et l'arbitraire, la primauté de l'individualité soumise à ses caprices, ou plus simplement, l'égoïsme. Si tout n'est pas entièrement faux dans cette analyse, c'est dans l'exacte mesure où elle est également vraie dans une large part pour notre culture, pour nos mœurs occidentales. À ceci près que l'étalon de mesure des attitudes morales et affectives propres aux systèmes des relations de « famille » (parents consanguins, affins et alliés proches ou éloignés) qui vaut dans les sociétés africaines diffère complètement de celui qui vaut dans les sociétés européennes. Nous y reviendrons plus loin en nous interrogeant sur la portée générale de cette différence si familière aux ethnologues qu'ils en négligent les implications philosophiques.

C'est à ses *Principes de la philosophie du droit* qu'il faut se reporter pour comprendre ce qu'est pour Hegel la famille qu'il oppose à cette espèce d'anomie dans laquelle sont plongés, selon lui, les rapports sociaux des Africains.

Par le mariage [qui est, nous dit-il, et doit être monogame et fondé pour moitié sur l'inclination et pour l'autre sur le choix raisonnable des parents] se constitue une nouvelle

famille qui est quelque chose d'indépendant pour soi, en face des clans ou des maisons dont elle est sortie. L'union à ceux-ci a pour base la parenté naturelle du sang, tandis que la nouvelle famille a pour base la réalité morale objective de l'amour. La propriété d'un individu est en rapport essentiel avec sa situation conjugale et seulement en rapport lointain avec sa maison ou son clan.

Le mariage pour le philosophe du droit est donc le mariage chrétien pratiqué en Occident dans les temps modernes. Il n'est question ni de règles de mariage puisqu'il y a primauté de l'attraction amoureuse, ni de principe de patri-filiation à la romaine⁽¹⁴⁷⁾, ni de règle de résidence qui est néolocale, c'est-à-dire libre, par principe. Certes, l'attraction amoureuse est contrebalancée, nous venons de le voir, par les convenances sociales, par l'intérêt bien compris des familles, c'est-à-dire sur un plan qui est celui de la société civile où s'harmonisent et où se heurtent les intérêts politiques et économiques des citoyens (les chefs de famille). Mais alors où et par qui ce compromis est-il arbitré ? La réponse implicite est que mariage ainsi conçu est la première racine morale de l'État, l'État législateur qui se trouve donc en position d'arbitre. Un peu plus loin, il affirmera que la corporation est la deuxième. La famille créée par le mariage et la corporation qui organise les divers métiers constituent, selon Hegel, les deux piliers de la société civile, laquelle est régie par l'État.

Les Noirs d'Afrique, sauvages et/ou barbares sont soumis à un régime politique et moral qui est très exactement l'inverse de cet ordre idéal exposé dans la philosophie du droit, idéal, ne l'oublions pas, que Hegel, critique de la société bourgeoise et conscient des contradictions qui commencent à déchirer le monde industriel entré dans la voie du développement (déjà suffisamment avancé, ajouterai-je, pour être l'objet d'une critique radicale par les partisans du socialisme), ne confond nullement avec la réalité. Mais dans ce monde tout autre qu'est pour lui l'Afrique, spirituellement et matériellement, il faut une force extérieure pour maintenir ensemble les volontés arbitraires des individus. Il en découle que seul le régime du despotisme peut s'imposer, celui « [...] dans lequel la force extérieure elle-même est arbitraire⁽¹⁴⁸⁾ ». Un tel régime politique ne peut être qualifié d'étatique⁽¹⁴⁹⁾ parce que, selon Hegel, dans ce cas de figure « ce que nous appelons État ne peut se former, car il est fondé sur l'universalité rationnelle qui est une loi de la liberté ». Pour nous convaincre de la justesse de cette affirmation péremptoire, Hegel cite quelques exemples bien choisis⁽¹⁵⁰⁾ pour illustrer la barbarie, la cruauté et le caractère, à ses yeux, tout à fait irrationnel des coutumes et pratiques politiques qui ont cours en Afrique. À propos de ces dernières, il nous donne un exemple particulièrement intéressant sur lequel il s'étend quelque peu : le réicide. Il est d'usage si courant qu'on se demande, à le lire, s'il n'est pas le seul moyen de mettre, pour un temps plus ou moins bref, un frein à l'arbitraire du pouvoir d'un seul. Qu'on nous permette de citer intégralement ce qu'il écrit à ce sujet.

Là où précisément nous voyons dominer le plus sauvagement le despotisme, nous voyons aussi qu'il exclut le libre vouloir en retournant contre lui sa propre force. À côté

du roi, dans les États nègres, on trouve toujours le bourreau, dont la fonction est extrêmement importante, car il sert au roi pour se débarrasser des suspects, et aux notables pour tuer le roi quand ils en ont envie. Les sujets, en effet, qui sont des hommes également violents, limitent, à leur tour, l'autorité du maître. Des compromis sont passés, et, dans l'ensemble, les despotes doivent faire des concessions aux puissants. Le despotisme prend alors la forme dans laquelle il y a au sommet de la hiérarchie un chef, que nous pouvons appeler roi, mais qui a au-dessous de lui des grands, des chefs, des généraux, qu'il doit consulter en toute occasion et sans l'assentiment desquels il ne peut, en particulier, entreprendre des guerres, conclure des traités de paix, imposer des tributs. Il en est ainsi chez les Ashanti⁽¹⁵¹⁾.

Ces lignes témoignent d'une bonne lecture de ses sources et ce résumé nous donne un aperçu de certains aspects essentiels des systèmes despotiques auquel l'africaniste de terrain que je suis n'a pas grand-chose à redire. Mettons cela au crédit de Hegel, mais non sans pointer le fait que son vocabulaire – État, hiérarchie, compromis, traité de paix... – est en complète dissonance avec celui employé dans la description précédente qui nous montrait une Afrique quasi anomique dominée par l'arbitraire et la barbarie. Il est certain qu'il aurait reconnu que cette forme de despotisme n'est absente ni de l'histoire de l'Orient (qui de Montesquieu à Wittfogel en est la terre d'élection) ni de celle ni de l'Europe. Mais voyons la suite de ce passage. Après avoir mentionné le royaume du Dahomey, il nous parle de celui du roi d'Eyio (il s'agit de la ville d'Oyo mentionné dans la note 72, la capitale du plus important des royaumes qui se sont formés dans le pays yoruba, voisin du Dahomey situé à l'ouest), un royaume qu'il croit peu connu et qui, nous dit-il, a « quelque chose comme une histoire propre », une façon de s'exprimer, soit dit en passant, qu'on ne peut manquer de relever et qui semble balancer entre ironie et peut-être, cela me semble plus probable, un doute sur son parti pris sans indulgence vis-à-vis de l'entrée ou non des Noirs dans l'Histoire. À propos de ce monarque puissant « possédant 200 000 cavaliers », Hegel note que, comme celui des Ashanti, il est entouré de « grands qui ne sont pas inconditionnellement soumis à son libre vouloir » et il poursuit en rapportant ce fait qui aura frappé tous les chercheurs qui ont étudié la royauté yoruba jusqu'au milieu du xx^e siècle.

Il le relate brièvement : quand le roi ne gouverne pas bien ou plutôt se comporte d'une manière qui leur déplaît ou nuit à leurs intérêts, les grands « lui envoient une ambassade qui lui remet trois œufs de perroquet ». Tout ce monde se congratule, puis le roi se retire dans une pièce contiguë où il se fait étrangler par ses femmes. « Ainsi, nous dit Hegel, ce despotisme lui-même, n'est pas complètement aveugle. Les peuples ne sont pas seulement esclaves, ils font aussi valoir leur volonté. » Il s'en tient strictement au plan de l'analyse politique et ne semble nullement intrigué par l'étrangeté du procédé qui met fin à un règne. Bien qu'il se soit intéressé à la magie, comme on l'a vu, il ne soupçonne pas derrière le curieux symbolisme des trois œufs de perroquet la pratique d'un régicide ritualisé, c'est-à-dire d'un acte politique qui ne se réduit pas au seul fait de tuer, mais qui procède d'un système de pensée, en

l'occurrence, d'une cosmologie et d'une théogonie dans lesquelles la personne du roi, l'institution de la royauté trouvent leur signification. Je rappelle simplement que *l'alafin* (c'est le titre porté par le souverain d'Oyo) est censé descendre en ligne directe de *Shango*, l'une des grandes divinités du panthéon yoruba qui se manifeste par le tonnerre et que symbolise la double hache. Que la pensée puisse trouver une expression énigmatique dans le rituel, le philosophe ne peut pas ou bien se refuse-t-il de le concevoir. Or on sait le sort que fera au début du xx^e siècle l'anthropologue britannique James Frazer déjà cité à cette question du régicide rituel dont le thème sera très longuement développé – et nourri très largement d'exemples africains^[152] – tout au long de ce maître ouvrage qu'est *Le rameau d'or*. Ce thème qui sera aussi au cœur de la réflexion de l'anthropologie politique à laquelle se seront consacrés un certain nombre d'africanistes contemporains, des Britanniques et des Français et aussi l'anthropologue belge Luc de Heusch qui fut pour beaucoup d'entre eux, le brillant chef de file.

Les mêmes remarques que l'on pouvait faire à propos des systèmes de parenté sont valables pour les systèmes politiques étudiés par les anthropologues, qu'ils soient africanistes ou spécialistes d'autres régions du monde. Que constatons-nous en effet : la philosophie – et qui mieux que Hegel l'a élevée à ce niveau que lui assignait sa plus grande et sa plus légitime ambition, celle de dévoiler le sens de la destinée de l'homme comme être historique et le sens de son être dans le monde comme conscience de soi et comme liberté – n'a pu et ne peut que buter sur l'obstacle qui jusqu'aujourd'hui^[153] s'oppose à ce qu'elle accorde une attention soutenue et même généreuse, c'est-à-dire en s'ouvrant à elles de façon authentique, aux civilisations et aux cultures différentes qui appartiennent à un « monde éloigné ». Un obstacle qui n'est autre, me semble-t-il, que la certitude que tout ce qui pour nous fait authentiquement sens commence avec l'Antiquité. On le voit bien lorsque Kant^[154], dans un opuscule sur lequel nous reviendrons, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, envisage : « Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle en fonction du plan de la nature, qui vise à une unification politique totale dans l'espèce humaine ». Il note lui-même qu'elle semble extravagante et qu'elle ne pourrait aboutir qu'à un roman. Il n'empêche qu'il poursuit son projet :

Cependant, si on peut admettre que la nature même, dans le jeu de la liberté humaine, n'agit pas sans plan ni sans dessein final, cette idée pourrait bien devenir utile [et] nous servir de fil directeur pour nous représenter ce qui ne serait sans cela qu'un **agrégat** des actions humaines comme formant, du moins en gros, un **système**. Partons en effet de l'histoire **grecque**, la seule qui nous transmette toutes les autres histoires qui lui sont antérieures ou contemporaines, ou qui du moins nous apporte des documents à ce sujet ; suivons son influence sur la formation et le déclin du corps politique du peuple romain, lequel a absorbé l'État grec ; puis l'influence du peuple romain sur les **Barbares** [...]. Continuons sur ce chemin jusqu'à nous, les nations éclairées, et nous verrons alors « apparaître un progrès régulier du perfectionnement de la constitution politique dans notre continent (qui vraisemblablement donnera un jour des lois à tous les autres).

Nous apprenons donc que l'histoire fait pour nous sens en partant des Grecs qui se sont pensés eux-mêmes comme peuple historique et ont pensé les autres, tous autres peuples et jusqu'à nous-mêmes qui du même coup pouvons, en retraçant les étapes de cette transmission historique, percevoir ou du moins espérer un avenir de progrès.

Il en est ainsi que l'on se tourne vers Athènes et Rome (les sources du droit et de la jurisprudence) ou que l'on se tourne vers Jérusalem où enseigna et mourut le Christ. Les antécédents plus lointains dans le temps comme dans l'espace ne sont pas ignorés mais largement méconnus malgré l'intérêt grandissant pour le sanskrit et les textes védiques et un égal intérêt pour la civilisation et la pensée chinoises. Nietzsche, dans cette même section 8 de la *Seconde considération intempestive* que nous citions plus haut, nous donne à méditer cette phrase de son contemporain, le poète et érudit Wilhelm Wackernagel qui écrivait :

Quoi que l'on fasse, nous autres Allemands nous sommes un peuple de *descendants* ; avec toute notre science supérieure, même avec notre foi, nous ne sommes toujours que les successeurs du monde antique. Ceux-là mêmes qui s'y refusent, pleins d'hostilité, respirent sans cesse, en même temps que l'esprit du christianisme, l'esprit immortel de la vieille culture classique, et si l'on parvenait à dégager ces deux éléments de l'atmosphère qui entoure l'homme intérieur, il ne resterait guère de quoi remplir une vie humaine.

Il n'y a pas lieu de s'étonner en fin de compte que Hegel, malgré son désir d'arpenter le champ du savoir, son ambition d'embrasser dans son entreprise encyclopédique tout ou presque de l'information disponible sur les peuples de la planète, se contente de conclure ainsi les pages qu'il consacre à l'Afrique noire : « ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle. » Que veut dire être au seuil de l'histoire, comment, par où entre-t-on dans ce temps qu'on appelle l'histoire ? Ne se trouverait-on pas confronté à un paradoxe à la Zénon ?

Chapitre VII

Hegel était-il raciste ?

La question a été douloureusement posée par les intellectuels africains qui ont cherché dans ses écrits politiques et surtout dans la dialectique « domination/servitude » telle qu'elle est exposée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, les outils conceptuels pour penser leur situation d'ex-colonisés dans le monde contemporain et étayer leur rôle d'éveilleurs de conscience d'une intelligentsia africaine en mal de repères. La déception est en effet amère pour les admirateurs de la philosophie hégélienne, et force est même de reconnaître que l'ethnocentrisme ou plutôt l'occidentalo-centrisme est ici à son comble. Car si pour Hegel la civilisation part de l'Est et même de l'Est le plus extrême, c'est à l'Ouest qu'elle connaît ou plutôt sera appelée à connaître – son authentique et plein épanouissement. Inévitablement, la question se pose et se repose : à quoi bon s'être livré et, à plus forte raison, à quoi bon poursuivre l'analyse d'un texte qui aboutit à montrer comment un grand penseur peut se fourvoyer alors même qu'il disposait d'éléments suffisants pour porter un regard plus juste, plus généreux sur le monde noir. Je maintiens qu'il vaut la peine de le faire et, en ce sens, je trouve remarquable qu'il y ait eu quelques intellectuels africains qui se soient interrogés sur la position de Hegel vis-à-vis de l'Afrique et aient jugé qu'elle n'était pas à rejeter sans autre forme de procès.

Une philosophie libératrice ?

Ils se posent la question de façon brutale : Hegel était-il raciste, avait-il une vision raciste des Noirs, en particulier ? Certains d'entre eux font des réponses

tout en nuances pour finir par la négative en allant jusqu'à mettre en doute l'attribution au philosophe de Berlin, comme ils aiment à le nommer, des propos les plus choquants qu'on peut lire sous sa plume. On peut toujours se dire que les notes d'étudiants qui ont servi aux éditeurs étaient tout à fait fautives. Un texte important servira à nous éclairer sur la position de ces intellectuels africains vis-à-vis de Hegel. Il a été rédigé en 2006 par le philosophe sénégalais Amady Aly Dieng et est intitulé *Hegel et l'Afrique noire, Hegel était-il raciste ?* Quitte à égratigner quelque peu l'idée que nous nous faisons du rôle émancipateur joué par l'université française vis-à-vis des ex-colonisés, je dirais que je trouve intéressante la remarque suivante de Dieng : « La dépendance théorique des intellectuels africains de l'espace francophone à l'égard des enseignements dispensés dans les universités françaises constituera un handicap redoutable pour les philosophes africains qui veulent accéder au laboratoire intellectuel des deux géants de la pensée que sont Hegel et Karl Marx. » Bien sûr on peut s'en étonner car dès les années soixante-soixante-dix, l'accès en français à la pensée des « deux géants » n'offrait guère de difficultés, mais je crois que ce qu'il faut comprendre, en l'occurrence, c'est qu'il s'agit de l'accès aux textes dans leur version originale et leur contexte historique et culturel propre. À coup sûr, on peut affirmer que l'étude de la pensée dialectique – en économie politique comme en philosophie – dans toutes ses subtilités et ses difficultés encore accentuées à l'entreprendre dans la langue allemande, avait aux yeux de ces philosophes africains quelque chose de plus libérateur – ou plus révolutionnaire – en raison de l'effort qu'elle exigeait d'eux pour sortir, pour se déprendre de l'héritage linguistique et culturel en provenance du pays colonisateur.

Les jugements aussi implacables qu'injustes (et qui peuvent même parfois avoir quelque chose d'insultant) que formule Hegel à l'encontre des Africains ne font jamais appel à une quelconque notion biologique de race, laquelle est plutôt (implicitement) récusée et même tournée en dérision, estiment ces derniers, par les critiques et les sarcasmes dont il accable la phrénologie. Prétendue science (son promoteur Gall eut son heure de célébrité) qui n'est rien d'autre que le dévoiement de « théories » qui par la seule observation seraient en mesure de « voir » dans les particularités de la forme extérieure d'une personne, la boîte crânienne et ses fameuses bosses, en l'occurrence, une image de l'intérieur du cerveau. Elles donneraient au savant un accès direct au psychisme, à la pensée vivante et à ses caractères propres. En somme, elles voudraient ainsi, nous dit Hegel, réduire « la raison à un os ».

Tout comme les racistes font de la couleur noire de la peau et de certains traits anatomiques (les lèvres et les narines, par exemple) autant de reflets disgracieux de « l'âme noire » de ceux qui en sont porteurs. C'est ainsi qu'ironisait déjà Montesquieu dans *L'esprit des lois* (Livre XV, chapitre V) où il exprimait avec encore plus de force que dans *Les lettres persanes* le même rejet de la traite des Noirs. Sur un tout autre plan, la connaissance très

approximative de la géographie, physique et humaine, du continent noir qu'avait Hegel (en dépit, je le répète, de la lecture attentive qu'il avait faite des travaux de Carl Ritter concernant l'Afrique) et sa certitude qu'il règne sous les tropiques un climat malsain (bien plus malsain qu'il n'est en réalité) et « donc » peu propice au développement des facultés intellectuelles et à l'élévation spirituelle (idée que partageait de façon plus nuancée un Montesquieu dont on sait l'importance qu'il attachait au facteur climatique dans l'évolution inégale des civilisations), constituent autant d'excuses qui sont invoquées pour absoudre de ses erreurs le philosophe allemand. Comprendons qu'il leur importe de « sauver » ou plutôt de laisser à sa juste place de maître à penser, un philosophe qui avait, en développant la dialectique du maître et de l'esclave, fourni aux opprimés une arme idéologique de première importance. Et, notamment, en insistant sur ce moment crucial qui est celui du passage nécessaire par la lutte à mort pour la reconnaissance⁽¹⁵⁵⁾, c'est-à-dire l'égalité véritable et non de pure forme. Mais cette attitude d'une indulgence à vrai dire assez difficilement justifiable si l'on s'en tient à la lettre du texte hégélien, quoique compréhensible, est-il besoin de le souligner, allait à l'encontre du jugement de la majorité des philosophes africains ou caribéens pour lesquels on avait tout simplement affaire à une expression du racisme virulent anti-Noirs. Une attitude encore très répandue en Occident, y compris parmi les représentants les plus éminents (les Encyclopédistes, en particulier) de la philosophie des Lumières en France.

Il faut faire une exception pour Diderot (étroitement associé à l'abbé Raynal). De manière prophétique, il souhaite que se lève dans les colonies un héros noir qui libérera les esclaves de leurs chaînes. À Jean-Jacques Rousseau, il est reproché qu'il se soit contenté d'une condamnation purement théorique de l'esclavagisme subi par les Noirs car il ne dit rien de la traite qui en son temps fait rage. Le cas de Voltaire est spécial car il est capable d'approuver le point de vue de Montesquieu tout en se montrant lui-même, à l'occasion, plutôt raciste, comme il peut être aussi bien antisémite. Mais quand nous parlons d'exception à propos de Diderot, il faut aller plus loin et citer ce texte tout à fait extraordinaire qu'il rédigea pour le gros ouvrage de l'abbé Raynal. On dirait que dans sa clairvoyance, il anticipe les célèbres analyses d'Hannah Arendt qui, à propos d'Eichmann jugé à Jérusalem, forgeait la notion de « criminel de bureau ». Qu'on en juge :

Voyez cet armateur qui, courbé sur son bureau, règle, la plume à la main, le nombre des attentats qu'il peut faire commettre sur les côtes de Guinée, qui examine à loisir de quel nombre de fusils il aura besoin pour obtenir un nègre, de chaînes pour le tenir garrotté sur son navire, de fouets pour le faire travailler ; qui calcule, de sang-froid, combien lui vaudra chaque goutte de sang, dont cet esclave arrosera son habitation ; qui discute si la négresse donnera plus ou moins à sa terre par les travaux de ses faibles mains que pour les dangers de l'enfantement. Vous frémissez... Eh s'il existait une religion qui tolérât, qui autorisât, ne fût-ce que par son silence, de pareilles horreurs ; si occupée de questions oiseuses ou séditeuses, elle ne tonnait pas sans cesse contre les auteurs ou les instruments de cette tyrannie, si elle faisait un crime à l'esclave de briser ses fers ; si elle

souffrait en son sein le juge inique qui condamne le fugitif à mort ; si cette religion existait, n'en faudrait-il pas étouffer ses ministres sous les débris de leurs autels ? [...]

Nous étions alors, il faut le rappeler avec insistance, dans une Europe qui était loin, bien loin, d'en avoir fini avec la traite négrière et avec l'idée de la nécessité même, sinon de la « légitimité », de l'esclavage comme forme d'exploitation extrême d'êtres humains rabaissés, humiliés, niés dans leur humanité. Une bonne illustration en est la décision prise par le Premier Consul Bonaparte, le maître d'une France qui se veut encore une nation révolutionnaire et fière de l'universalité de son message, de mener (malgré une première défaite cinglante) la guerre à Saint Domingue contre les Noirs de l'armée révolutionnaire commandée par Toussaint-Louverture. Une véritable armée de libération dont les combattants comme leurs ennemis venus de France s'affrontent en chantant les uns et les autres, les uns contre les autres, un même hymne, *La Marseillaise*. Les premiers luttent pour la (re)conquête de l'indépendance de leur pays et, bien sûr, pour la fin effective et sans délai (et certainement pas graduelle) de l'esclavage.

Nous savons que son abolition avait été formellement proclamée en 1794 par les députés de la Convention. Et qui ne se souvient de la très fameuse apostrophe lancée bien avant par Robespierre, un Robespierre qui combattait résolument le parti colonial qui à l'Assemblée constituante le 13 mai 1791 s'opposait à l'application des principes de la Déclaration des droits de l'homme aux Noirs. Elle commençait par ces mots que l'on peut trouver dans tous nos manuels scolaires : « Périissent les colonies, s'il doit en coûter votre bonheur, votre gloire, votre liberté. Périissent les colonies et les colons s'ils veulent, par des menaces, nous forcer à décréter ce qui convient le plus à leurs intérêts. » Il s'agissait en fait d'une guerre économique typiquement colonialiste dont l'un des enjeux principaux était la production sucrière si importante pour les Européens de ce temps qui craignaient une forte augmentation des prix au cas où il n'y aurait plus que des hommes libres pour travailler sur les plantations de l'île. Ce qu'un demi-siècle auparavant disait déjà Montesquieu dont tout le monde connaît la phrase cinglante⁽¹⁵⁶⁾. Le Consulat a rétabli l'esclavage en 1802, mais il faut bien dire que même les révolutionnaires de 1794 n'étaient pas des abolitionnistes absolument convaincus, y compris les Jacobins qui défendaient contre les Anglais, ces ennemis irréductibles, les intérêts français dans les Caraïbes, qui n'avaient, que l'on sache, rien de spécialement révolutionnaire.

Selon la philosophe et historienne américaine Susan Buck-Morss⁽¹⁵⁷⁾, il existe un rapport qu'elle prétend incontestable entre la révolution des esclaves noirs de Saint-Domingue (île dont la partie qui devait rester alors sous domination française va porter le nom de Haïti en hommage à la population amérindienne autochtone exterminée, les Aïti) et la dialectique domination/servitude qui dans le texte hégélien ne comporte pas la moindre allusion à ces événements⁽¹⁵⁸⁾ de peu antérieurs à la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit* achevée en 1807. Pas plus qu'à une quelconque autre situation

historique même si certains spécialistes pencheraient pour un Hegel ayant à l'esprit l'esclavage pratiqué dans le monde antique et plus particulièrement dans l'Empire romain qui connaît maintes révoltes d'esclaves et dans lequel se développe une forme de pensée stoïcienne illustrée par Épictète. Une forme de pensée qui s'affirme libre en tant que pure pensée indépendante des circonstances extérieures et qui, pour Hegel, revendique une liberté purement formelle, une liberté de conscience abstraite car elle demeure encore au sein de la servitude. Cependant, mettant à profit une grande érudition historique, Susan Buck-Morss se dit convaincue que Hegel, passionné par l'actualité politique (ce qu'attestent l'abondance et l'importance de ses écrits de « journaliste », lui, le philosophe pour qui, comme il se plaisait à le dire, la lecture des journaux avait remplacé la prière du matin), ne pouvait ignorer la série du magazine intitulé *Minerva*. Cette publication d'inspiration maçonnique à laquelle, nous dit Jacques D'Hondt (1968), Hegel n'était nullement insensible, relatait de façon détaillée les événements révolutionnaires qui se déroulaient à Saint Domingue. En outre, on sait qu'il connaissait et approuvait les idées de l'abbé Grégoire⁽¹⁵⁹⁾, l'un des hommes de la Révolution qui fut aussi l'un des députés de la Convention les plus résolus à exiger l'abolition immédiate de la traite en Afrique noire et de l'esclavage dans les Antilles.

Certes, les enthousiasmes de jeunesse pour la Révolution française laissèrent des traces dans la pensée du Hegel de la maturité mais leur radicalité avait fait place à un certain conservatisme dont sa conception de l'État témoigne indéniablement. Nous citerons pour finir ce texte de « la philosophie de l'esprit » où il est question de l'État haïtien créé par les esclaves noirs sur une terre qu'ils pensaient avoir faite leur et pour laquelle ils acceptèrent de payer des compensations financières importantes à leurs anciens propriétaires « légitimes ». Ce texte, qui figure dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* nous dit ceci : « [les Nègres] sont vendus et se laissent vendre sans aucune réflexion sur le fait de savoir si cela est juste ou pas » et pourtant « l'aptitude à la culture ne peut leur être refusée ; ils n'ont pas seulement ici et là adopté avec la plus grande reconnaissance le christianisme [...] mais ils ont aussi à Haïti, formé un État selon les principes chrétiens⁽¹⁶⁰⁾ ».

Mais Amady Dieng, quant à lui, et nous ne saurions lui donner tort, ne peut s'empêcher de retrouver dans un texte d'Aimé Césaire sur la révolte haïtienne la marque de la dialectique hégélienne de la domination et cela, on ne peut y être indifférent même si un certain doute peut subsister sur un quelconque engagement politique de Hegel en faveur des Noirs, fussent-ils créateurs d'un « État selon les principes chrétiens ».

Le combat de Toussaint-Louverture fut ce combat pour la transformation du droit formel en droit réel, le combat pour la reconnaissance de l'homme et c'est pourquoi il s'inscrit et inscrit la révolte des esclaves noirs à Saint-Domingue dans l'histoire universelle. S'il y a dans le personnage un côté négatif – difficilement évitable d'ailleurs eu égard à la

situation – c'est en même temps là qu'il réside : s'être davantage attaché à déduire l'existence de son peuple d'un universel abstrait qu'à saisir la singularité de son peuple pour le promouvoir à l'universalité^[161].

Il faut en convenir, on ne peut pas parler plus clairement et plus distinctement la langue de Hegel mais sans méconnaître pour autant que pour « le professeur de Berlin » c'est dans un État et un État chrétien que les esclaves noirs libérés auront accédé à l'universel concret. Il ne pouvait deviner que cet universel concret destiné à réconcilier l'homme, l'homme noir, avec lui-même devait passer par des formes diverses de syncrétisme où faisait retour pour lui et au plus profond de lui, un passé authentiquement africain.

C'est à Luc de Heusch^[162], bon connaisseur des questions qui n'ont cessé de se poser aux Haïtiens tant sur le plan politique que religieux, que nous donnerons le dernier mot pour évoquer la singularité concrète de cette « négritude » caribéenne. Il a cette belle formule poétique pour nous dire que : « Les dieux kongo accompagnèrent vers les Amériques les esclaves enchaînés. » Il va plus loin en affirmant que le syncrétisme chrétien est un syncrétisme de surface : « Tous les vaudouïsants sont baptisés et participent sans la moindre contradiction au culte catholique, religion parallèle, complémentaire. À la vérité, le syncrétisme est ici un syncrétisme africain : *rada*, d'origine dahoméenne [il y a aussi des cultes nago-yoruba] et *petro*, c'est-à-dire *kongo*. » Luc de Heusch ne veut pas dire que la conversion des Noirs est du faux-semblant et que leur christianisme est de pure surface et serait comparable au marranisme. Les convertis sont des croyants et cela va de pair avec le conformisme social appelé, en quelque sorte, par la constitution de l'État qui fait son entrée dans le concert des nations, mais les croyances qu'ils affichent ne touchent pas « le fond de leur âme ». Avec le point de vue faussé qui était le sien sur les cultes africains traditionnels auxquels il pensa d'abord, comme on l'a vu, refuser la dignité de religion, on peut imaginer que Hegel n'aurait pu même concevoir un tel renversement.

En effet, comment cet État qui permet l'accession à la liberté aux Noirs révoltés et les fait entrer dans la civilisation en accueillant les principes chrétiens, pourrait-il gouverner et veiller sur un peuple qui aurait réduit le christianisme au rôle de complément (sans doute obligé) d'une authentique religion syncrétique intégrant des cultes « païens » d'origines variées ? On peut dire que le philosophe de l'histoire est ici pris de court par cette forme de dépassement qu'est le syncrétisme mais, d'autre part, que penser de l'histoire qui a été effectivement celle d'un État noir qui a connu une succession quasi ininterrompue de tyrannies cruelles, entrecoupées seulement de quelques rares et courtes éclaircies démocratiques ?

Anthropologie et philosophie

Quelques réflexions d'ordre général sur les rapports entre anthropologie et philosophie me paraissent s'imposer en guise de mise au point sur les rapports entre Hegel et l'Afrique noire. Le savoir positif apporté par les diverses disciplines qui constituent les sciences de la nature et les sciences humaines peut évidemment faire l'objet d'un travail philosophique. Jusqu'au XVIII^e siècle, cela allait de soi car ce savoir était en quelque sorte de plein droit inclus dans les tâches encyclopédiques qui incombait à ceux dont la vocation était de faire de la philosophie : tous n'étaient pas des physiciens, des mathématiciens ou des naturalistes, mais tous considéraient que les champs de la connaissance correspondant à ces compétences faisaient partie intégrante de leur domaine au sens large et devaient exciter leur curiosité intellectuelle de philosophes. Quant à la connaissance de l'homme pris comme objet de science, elle ne devait se constituer que très lentement au fil des siècles comme quelque chose de séparé de la philosophie à laquelle elle était incorporée sous diverses rubriques dont les principales étaient la psychologie, la morale et l'histoire, notamment, l'histoire dite pragmatique, celle dont on prétendait retirer des leçons pour la conduite des contemporains.

La séparation d'avec la philosophie alla de pair, il ne faut pas l'oublier, avec cette autre coupure qui libérera la connaissance scientifique de la nature, y compris de la nature humaine, de l'emprise de la religion, en l'occurrence, de l'Église catholique qui entendait ne rien céder sur les Vérités éternelles contenues dans les Saintes Écritures. Comme cela a été dit et répété, le déclencheur de ce processus fut la rencontre de l'Occident avec le tout autre, avec une altérité non plus transcendante, mais immanente à l'humanité ; elle a eu lieu lors de la découverte du Nouveau Monde. C'est un tournant dans l'histoire de l'humanité, pour les Amérindiens qui auront à vivre et à endurer les suites tragiques de cette « malencontre⁽¹⁶³⁾ », pour l'Europe qui ouvre à ses aventuriers, à ses prêtres, à ses commerçants et aux États qui les commanditent ou seulement les protègent les voies de la conquête et du pillage à une échelle jusque-là inconnue.

Mais qui donne en même temps à ses hommes de culture, si faible que fut alors leur nombre, la chance extraordinaire de pouvoir prendre conscience de ce qu'implique pour une génération qui vient de trouver l'essentiel de sa nourriture intellectuelle et spirituelle dans les œuvres produites par l'Antiquité grecque et latine, l'existence d'une humanité autre. Tellement autre que nombreux sont ceux (les gens d'Église, tout particulièrement) qui se demanderont si les Indiens sont vraiment des hommes à l'image d'eux-mêmes, c'est-à-dire des créatures de Dieu dotées d'une âme immortelle au même titre qu'eux, tandis que d'autres profiteront du miroir qui leur est tendu pour interroger leur propre humanité. Et parmi ces derniers, Montaigne.

Très long et très sinueux sera le chemin qui conduit des réflexions de Montaigne, si pénétrantes soient-elles, dans le très célèbre chapitre XXXI « Des cannibales » du Livre I des *Essais*, à l'ouvrage fondateur de l'Américain L.H. Morgan. Car c'est bien lui, cet avocat cultivé et homme de terrain, qui en

écrivant *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) que nous mentionnions plus haut, va inaugurer l'étude scientifique de la parenté et, du même coup, ouvrir largement le champ de la recherche anthropologique. On pourra mesurer l'ampleur de sa vision de la science de l'homme dans *Ancien Society* (1877). Mais sans doute faut-il faire figurer à côté du nom de l'Américain, celui de son cadet, le Britannique Edward B. Tylor, à qui l'on doit la notion si banalisée et si essentielle pourtant d'« animisme » et qui a eu aussi une expérience de terrain au Mexique. C'est en cette même année 1871 qu'il publie son célèbre ouvrage *Primitive culture* dont on peut dire qu'il ouvre le domaine de ce qui sera l'anthropologie religieuse.

L'interrogation sur les rapports entre philosophie et anthropologie au temps antérieur à l'apparition de cette dernière comme discipline autonome, me pousse à la réflexion qui suit. Comparer le texte que Montaigne consacre aux Indiens dans les *Essais* au long paragraphe de Hegel sur les Noirs africains que je viens de commenter, cela pourrait paraître hasardeux mais pas illégitime ; ce serait opposer le philosophe du système au penseur totalement libre de toute attache à un quelconque cadre conceptuel. Et je dois dire, malgré toute l'admiration que je porte à l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, qu'elle ne serait guère en faveur de ce dernier. En quelques pages simples, dans un style savoureux et plein d'esprit, Montaigne nous donne un récit de sa conversation avec un Indien du Brésil devenu truchement, un Tupinamba qu'il a eu l'occasion de rencontrer à Rouen et nous fait part des pensées qu'elle lui inspire.

Les faits qu'il rapporte sur les coutumes des Tupinamba, touchent, notamment, à la pratique du cannibalisme^[164], laquelle ne suscite en lui aucun sentiment de dégoût ou de révolte ni même de condamnation sans appel qui d'emblée lui interdirait d'en chercher le sens. La conversation porte aussi sur le partage des rôles entre les hommes et les femmes, sur ce que sont et qui sont leurs chefs religieux et politiques et, pour finir, sur la division de la société en moitiés. À propos de ce dualisme social, l'Indien, s'exprimant sans pouvoir évidemment en mesurer la profonde ironie, estime qu'il est de loin préférable à celui qu'il observe ici entre puissants et misérables, entre riches et pauvres. Toutes ces informations nous offrent un aperçu très juste et nuancé sur une réalité exotique dont Montaigne perçoit très vite l'importance pour la pensée.

Il est face à une civilisation autre dont il ne prend connaissance que par cette espèce de petite enquête ethnographique auprès d'un informateur (pour reprendre le terme qui nous est familier) dont il s'est assuré qu'il est, écrit-il, « un homme très-fidelle, ou si simple qu'il n'ayt pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance à des inventions fauces [...] ». Dépourvu de tout préjugé quant à une quelconque supériorité des mœurs de son pays sur celles des barbares (ou prétendus tels), surtout à un moment où les guerres de religions déchirent la France et donnent lieu à des massacres et des atrocités sans nom,

Montaigne, ethnographe improvisé, se saisit du témoignage qu'il recueille à la source et s'efforce de comprendre les raisons qui font agir de telle ou telle façon les gens dont il découvre l'existence.

Tout aussi essentiel que ce chapitre XXXI du Livre I des *Essais*, est le chapitre VI du Livre III intitulé « Des coches » (texte daté de 1588). La partie qui touche à l'Amérique commence avec une certaine solennité qui fait écho à l'ébranlement intellectuel et moral que l'événement a provoqué dans les esprits ouverts des hommes de culture de l'époque : « Notre monde vient d'en trouver un autre (et qui nous répond si c'est le dernier de ses frères, puisque les Démon, les Sybilles, et nous, avons ignoré cettui-ci jusqu'asteurre) non moins grand, plein, et membru, que lui [...]. » Ce qui nous frappe dans ces lignes, c'est que le caractère extraordinaire de la découverte géographique semble le céder ici en importance à l'interrogation vertigineuse que soulève l'apparition d'une autre humanité toute égale à nous-mêmes avec ses différences, une humanité dont nous ne soupçonnions absolument pas l'existence. Et, du même coup, qui nous dit que dans le vaste univers dont nous ne connaissons qu'une infime partie, ne nous attendent pas d'autres surprises tout aussi inimaginables, d'autres mondes peut-être peuplés, comme ceux auxquels pensait un Giordano Bruno que son audace intellectuelle condamnera au bûcher.

Montaigne salue dans les civilisations aztèque et inca qui viennent d'être découvertes, la jeunesse aussi bien que l'étrangeté de cette humanité qui tout autant que la nôtre a su briller par ses mœurs, ses arts et ses monuments sans avoir développé ses vices et, en particulier, sa cupidité. En revanche il n'a pas de mots assez forts pour condamner la brutalité et la bêtise de la façon dont l'Occident a imposé sa domination dans ces terres conquises en raison de la capacité de ses navires et d'une supériorité toute contingente de ses armements dont il n'y a pas lieu de se faire gloire. Surtout il tourne en ridicule, un ridicule odieux, les Espagnols qui arrivent en terre indienne en se proclamant les envoyés du roi de Castille, le souverain auquel le pape, représentant de Dieu sur terre, a donné la *principauté* (c'est-à-dire la légitimité à prendre possession) de toutes les Indes, découvertes et à découvrir. Montaigne mentionne très précisément « les remontrances accoutumées », c'est-à-dire le rituel du *requerimiento* par lequel les Espagnols proclament solennellement leur « droit » de propriété. À cette prétention exorbitante s'ajoute la promesse mensongère : l'affirmation par les conquistadors que les Indiens seraient « très bénignement traités » s'ils voulaient bien leur payer tribut et les fournir en vivres et en or.

La réalité historique nous apprend que c'est le contraire qui a eu lieu : les Indiens ont été massacrés, leurs rois torturés et mis à mort de façon atroce, alors qu'eux-mêmes, lorsqu'ils pouvaient sans peine battre les Européens et mettre un point d'arrêt à la conquête, ayant de leur côté la force, celle que donne la supériorité numérique, et naturellement la connaissance du pays, ils n'en firent rien. Leur désir de savoir ce qu'étaient et qui étaient les nouveaux

arrivants, avaient désarmé leur méfiance.

Un autre aspect de la relation entre les civilisations européennes et indiennes souligné par Montaigne, doit retenir notre attention. Il semblerait que pour lui, leur coexistence, de toute façon, fort mal engagée, ne puisse durer. Il oppose l'extrême jeunesse de l'une qui a encore beaucoup à apprendre, mais qui, il le dit plus loin, ne nous doit rien « en clarté d'esprit naturelle et en pertinence », et notre déclin qui annonce notre fin⁽¹⁶⁵⁾. L'histoire est décidément celle de notre malencontre qui aura pour épilogue que « cet autre monde, ne fera qu'entrer en lumière, quand le nôtre en sortira. L'univers tombera en paralysie [entendons : sera hémiparalysique] : l'un membre sera perclus, l'autre en vigueur ». Les siècles à venir ne lui donneront qu'à moitié raison.

L'Afrique noire, quant à elle, appartient au Vieux Monde, le parcours historique qui nous a conduit des États premiers du Sahel aux empires médiévaux du Soudan occidental et de ces derniers jusqu'aux États islamiques du XIX^e siècle, l'a, je l'espère, amplement montré. Si les auteurs arabes et européens qui furent les premiers à retracer l'histoire de ces États et en décrire les mœurs ne cherchèrent pas, tant s'en faut, à la dénigrer, il demeure que l'Afrique n'a pas eu de Montaigne pour en parler avec lucidité et sans malveillance. Les récits de quelques voyageurs européens qui ont perçu un peu de l'éclat des civilisations du Bénin et qui ont dit leur émerveillement à la vue des œuvres qu'elles avaient produites, n'ont pas suffi pour que l'Europe ait un regard autre que celui qui a été en Amérique le regard des conquistadors et des autorités religieuses et politiques dépêchées par l'Espagne et le Portugal. La méconnaissance et le mépris ont dominé dans l'esprit des Européens et il a bien fallu qu'il en soit ainsi pour que la traite des esclaves s'abatte sur l'Afrique noire et puis le colonialisme, sur la noire comme sur la blanche, laquelle n'avait guère fait preuve de bienveillance vis-à-vis de leurs voisins vivant sur l'autre rive du Sahara.

Assurément, avec Montaigne, nous sommes résolument à l'opposé de la démarche d'un Hegel qui, lui, n'a rien entendu qui soit de vive voix, rien vu qui soit quelque chose de vraiment vivant, qui soit une expression authentique de la praxis et de l'éthique des Africains mais a tout lu ou presque de la littérature disponible sur l'Afrique. Et, malgré son sens critique qui l'amenait, nous l'avons noté, à n'accorder de sérieuse crédibilité en ce qui concerne les réalités géographiques de l'Afrique noire et l'identité culturelle et politique de ses populations, qu'au géographe Carl Ritter⁽¹⁶⁶⁾ et aux auteurs qui font autorité aux yeux de ce savant, il a cru pouvoir inscrire dans son système de pensée, comme l'écrivait Jean Pouillon cité plus haut, des données et des appréciations (notamment, des jugements moraux) sur les Africains bien qu'elles fussent déjà filtrées – et donc faussées pour une bonne part – par les préjugés des voyageurs, missionnaires et autres chroniqueurs auxquels il faisait référence. Entre les faits et les jugements de valeur dont ils sont

accompagnés, ne serait-ce que par la charge des mots utilisés pour les nommer, pas l'ombre d'un doute, pas de suspicion. Du même coup, cela le dispensait d'en critiquer la pertinence et même de s'interroger sur leur simple véracité. Tout se passe pour Hegel, si j'ose le dire sans trop céder à l'anachronisme, comme s'il en savait assez, c'est-à-dire l'essentiel pour lui, avec ce qu'il savait.

Ainsi pouvons-nous lui opposer un humanisme – authentique quant à sa dénomination historique qui est d'abord celui des hommes de la Renaissance – qui est bien différent des philosophies ou des idéologies qui se sont affublées de cette étiquette et qui ont fleuri et fleurissent encore à notre époque mais en allant de plus en plus à contre-courant. C'est cet humanisme qui est au fondement de l'attitude d'un penseur du xvi^e siècle qui a su se montrer plus à même de s'ouvrir à l'altérité que l'idéalisme triomphant du début du xix^e siècle. Un idéalisme doté, on peut le dire, d'un formidable appétit pour engloutir en lui, spirituellement en même temps que politiquement et, du même coup économiquement, le monde entier. Et de cette manière qui ne souffre pas la contestation, donner en dernière instance sens à son histoire conçue comme l'histoire universelle, érigée comme tribunal du monde (*Weltgericht*) devant lequel ont à comparaître toutes les civilisations qui ont vu le jour sur cette terre.

La fameuse formule de Hegel selon laquelle « c'est quand arrive le crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol » n'a rien de triomphal pour la philosophie ; nous voyons qu'elle se retourne aujourd'hui contre lui, Hegel, car il se peut bien que la nuit tombe sans qu'aucun vol de quelque volatile n'ait été signalé. La philosophie telle que Hegel la concevait, c'est-à-dire comme achevant son parcours en son temps, sinon même dans ses œuvres (de la *Phénoménologie de l'esprit* publiée en 1807 et autres travaux de la période de Iéna jusqu'à ses cours de Berlin sur la philosophie du Droit et sur la philosophie de l'Histoire, il y a effectivement un extraordinaire parcours) a perdu beaucoup de la force qui était la sienne. Celle manifestement démesurée que lui donnait la capacité de totalisation de l'histoire de la pensée qu'elle s'attribuait en cédant à une illusion cependant féconde dont témoigne l'importance de l'influence qui fut la sienne dans la France et dans l'Allemagne du xx^e siècle. Citons l'École de Frankfort avec Adorno et Horkheimer, mais aussi en Europe et sans doute au-delà, et jusqu'à nos jours avec ces intellectuels et penseurs africains dont nous venons de parler pour dire combien il leur importait que l'hégélianisme soit dans leur viatique.

Mais de façon inexorable, les dieux (ou les idéautés) dont cette philosophie entretenait le culte se sont petit à petit éteints, et aussi la conscience de soi et pour soi réconciliée avec elle-même, l'État fort d'une autorité qu'il devrait à son adéquation à un ordre rationnel, et surtout l'idée même de Savoir absolu. Qu'on me permette de renvoyer à propos du Savoir absolu à Raymond Queneau, auditeur assidu du cours si bien fréquenté d'Alexandre Kojève à la fin des années 1930, qui s'en est amusé avec tant d'esprit dans son fameux

roman *Le dimanche de la vie*^[167]. Tout aussi sérieusement, même s'il y a là quelque fantaisie, il peut être intéressant de s'interroger sur les rapports plutôt inattendus entre le Savoir absolu hégélien et la pensée de Lévi-Strauss telle qu'elle s'exprime notamment dans l'un de ses textes théoriques les plus forts et aussi les plus controversés, y compris par les anthropologues qui se sont longtemps réclamés de lui, « Le finale » de *L'homme nu*.

Lévi-Strauss et la philosophie

Dans l'ouvrage, fruit d'un travail considérable, qu'il a récemment consacré à l'œuvre de Lévi-Strauss, Maurice Godelier se contente d'une simple allusion à ces rapports qui avaient déjà été signalés, comme il nous l'indique, par Paul Ricœur, mais qui prennent, dans son analyse extrêmement fouillée des fondements de l'analyse structurale mise en œuvre dans *Les Mythologiques*, une portée qui me semble décisive. Après avoir rappelé que dès *Le cru et le cuit*, premier volume de sa tétralogie, Lévi-Strauss affirmait qu'il faisait « abstraction de tout sujet pour considérer que d'une certaine manière les mythes se pensent entre eux », il cite, comme en écho à cette phrase, ces lignes du « Finale » :

Ce qu'après Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure et Freud, cherche à accomplir le structuralisme, c'est dévoiler à la conscience un objet autre ; donc la mettre, vis-à-vis des phénomènes humains, dans une position comparable à celles dont les sciences physiques et naturelles ont fait la preuve qu'elle seule pouvait permettre à la connaissance de s'exercer [...]. Mais cette prise de conscience demeure d'ordre intellectuel, c'est-à-dire qu'elle ne diffère pas substantiellement des réalités auxquelles elle s'applique. Elle est ces réalités mêmes accédant à leur propre vérité^[168].

Maurice Godelier commente ainsi cette citation : « La pensée mythique, qui existait “en soi” dans les mythes, est ainsi devenue “en soi et pour soi” dans le travail de l'esprit de Lévi-Strauss, à travers qui ils ont été pensés. C'est moins du Kant sans sujet transcendantal, comme l'écrivait Paul Ricœur, que du Hegel habité par la pensée mythique et non plus par l'Esprit absolu^[169]. » Et il précise qu'à l'idéalisme hégélien, Lévi-Strauss, comme Marx et Engels, oppose une conception qui s'affiche résolument matérialiste. C'est dire que l'esprit humain ou plutôt, faire la supposition que tout se passe comme si l'esprit humain, à la suite d'une série de réductions opérées par les sciences cognitives devenant de plus en plus performantes dans l'analyse des mécanismes neurologiques qui commandent son fonctionnement, était reconnu comme étant une chose parmi les choses. On n'a plus affaire à l'injonction méthodologique de Durkheim : « traiter les faits sociaux comme des choses » mais à celle de rechercher comment les choses sociales dans leur organisation logique saisie aux différents niveaux que la connaissance scientifique met au jour (et qu'on peut, pour le dire vite, rapporter à la

distinction entre infra et superstructures), dérivent de la structure du cerveau. Ainsi se trouverait être défini le véritable rationalisme auquel Lévi-Strauss entend identifier le structuralisme « authentique » qui n'est nullement en contradiction avec le marxisme.

En effet, nous pouvons faire un retour en arrière pour rappeler que dès *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss⁽¹⁷⁰⁾ rejetait, au nom de la raison analytique « la raison dialectique » telle qu'elle était invoquée par Sartre, tout en considérant que l'une et l'autre étaient à la source de démarches complémentaires. Car il est nécessaire d'avoir recours à l'une et à l'autre pour rendre compte des aspects contradictoires des réalités sociales et historiques. Mais il s'agissait pour lui de marquer sa divergence profonde d'avec la raison dialectique dont Sartre entendait faire « la critique » dans un sens qui n'est pas précisément le sens kantien du terme⁽¹⁷¹⁾. Sartre opposait en effet la « dialectique dogmatique », celle des matérialistes plus proches de ceux du XVIII^e siècle que de Marx, à la « dialectique critique », la seule à ses yeux à même de renouer avec une inspiration authentiquement marxiste et révolutionnaire. Et qui a été perdue ou complètement défigurée par ceux – intellectuels et/ou militants – qui prétendaient lui demeurer fidèles en l'adaptant aux conditions nouvelles du XX^e siècle. Entendons celles du socialisme dit « réel », d'abord dans un seul pays en attendant son extension aux pays satellites, appelés démocraties populaires.

Ainsi, quoi qu'on pense du débat Sartre-Lévi-Strauss, le refus quelque peu hautain de la philosophie par l'anthropologue qui assure qu'il s'en passe fort bien, surtout à voir ce qu'elle est devenue aujourd'hui (c'est-à-dire repliée sur la subjectivité et déphasée par rapport aux sciences dites dures), se retourne-t-il contre lui, car comme Marx le disait, matérialisme absolu et idéalisme absolu ne sont, en définitive, qu'une seule et même chose. Bien sûr, le matérialisme, absolu ou non, n'est en rien la philosophie de Lévi-Strauss qui, comme Marx, dont il s'est plu à se réclamer à certains moments, rejette toute métaphysique. Lui-même, et ses biographes ne manquent pas de le rappeler, avait raconté que du temps de sa jeunesse, son ambition de philosophe et militant socialiste était que politique – comme compréhension du monde et comme action – et philosophie se rejoignent.

N'est-ce pas le cas de tous les philosophes qui ont compté dans la seconde moitié du XX^e siècle ? Quel qu'ait été leur engagement politique ou qu'ils n'en aient eu aucun, n'ont-ils pas trouvé leur nourriture principale dans tel secteur des mathématiques, des sciences physiques ou des sciences humaines, en y incluant la réflexion sur l'art ? Il semble bien qu'en se voulant libérée de la philosophie, l'anthropologie structurale, se fasse reprendre dans ses rets dès lors qu'elle cherche à s'en libérer radicalement. D'autant plus radicalement qu'elle s'en rapproche inévitablement par l'ambition même qu'elle affiche. Ce qui est en question en fin de compte dans la relation entre l'anthropologie et la philosophie – longtemps désignée en Occident comme *philosophia perennis* –, c'est l'insurmontable embarras de la pensée occidentale face à la relativité

des cultures et partant, à la mise en cause de son universalisme. Relativité qui implique que soit pleinement reconnu que la pensée de l'autre, quel que soit son mode d'expression, possède une dignité égale à la nôtre, laquelle doit renoncer à la tendance si ancrée en elle de se l'assimiler pour en définitive la nier.

On pourrait à cet égard, reprendre la célèbre pensée formulée par Pascal à propos du dogmatisme qu'il oppose au scepticisme pyrrhonien et qui sont l'un et l'autre des attitudes fausses. Le faire toutefois en procédant à une substitution des termes de l'opposition tout en lui conservant la même signification : nous avons une impuissance à prouver (mais il nous est impossible de le rejeter) l'universalisme qui est le propre de notre culture, invincible à tout le dogmatisme, c'est-à-dire à la certitude qu'elle est la vérité. Nous⁽¹⁷²⁾ avons une idée de la relativité des cultures et donc de la vérité qui est la leur, invincible à tout l'universalisme. Mais la formule pascalienne ici invoquée ne marque pas une clôture du questionnement qui est le propre de l'anthropologie et qu'elle adresse avec une insistance grandissante à l'universalisme occidental dont elle est elle-même issue. Ce qu'elle ne peut ni veut ignorer.

Presque trois décennies après la parution du dernier volume des *Mythologiques*, Lévi-Strauss, toujours attentif aux voies nouvelles empruntées par les chercheurs des générations qui lui ont succédé (et dont nombreux sont ceux qui lui doivent leur formation ou ont trouvé dans son œuvre une inspiration souvent décisive, même s'ils en sont venus à la contester – globalement ou en partie), a tenu à rédiger une postface au volumineux numéro de *L'Homme* (paru en 2000) rassemblant des contributions de collègues jeunes et moins jeunes sur l'état des études sur la parenté plus d'un demi-siècle après *Les structures élémentaires de la parenté*. La conclusion en est tout à fait claire mais réserve une surprise en soulevant *in fine* une nouvelle fois la question de la place que l'anthropologie fait ou doit faire à la philosophie. Tenant bon sur l'essentiel de ses positions en matière de théorie de la parenté et de l'alliance qui depuis longtemps n'est plus, à ses yeux, solidaire de l'opposition tranchée entre nature et culture telle qu'il la formulait dans les années 1950, il termine ainsi sa postface :

Il est remarquable qu'à partir d'une analyse critique de la notion d'affinité⁽¹⁷³⁾ conçue par les Indiens-américains comme faisant charnière entre des opposés : humain et divin, ami et ennemi, parent et étranger, nos collègues brésiliens soient parvenus à dégager ce qu'on pourrait appeler une métaphysique de la prédation. [...] Sans doute cette approche n'est-elle pas à l'abri des dangers qui guettent toute herméneutique : qu'on se mette insidieusement à penser à la place de ceux qu'on croit comprendre et qu'on leur prête plus ou autre chose que ce qu'ils pensent. Nul ne peut pourtant nier que de grands problèmes comme ceux du cannibalisme et de la chasse aux têtes en sortent transformés. De ce courant d'idées, une impression d'ensemble se dégage : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène anthropologique. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais par un frappant retour des choses, la leur⁽¹⁷⁴⁾.

C'est quand même, on le voit clairement, avec une réticence deux fois exprimée que Lévi-Strauss concède « aux collègues brésiliens^{175} » d'avoir réussi la mise au jour de ce « qu'on pourrait appeler une métaphysique de la prédation » propre aux Indiens d'Amazonie, mais il s'empresse de la désigner comme une herméneutique. Une démarche qui pour lui est non seulement à l'opposé de la méthode structurale, mais dont il a depuis longtemps signalé le danger principal : méconnaître la pensée de l'autre en cherchant à « penser à sa place » afin d'en restituer l'authenticité et la profondeur, ce qui n'est possible qu'en la traduisant ou pire, en la capturant dans notre langage, notre « jargon », pour reprendre le mot d'Adorno à propos de la langue spéciale d'un autre philosophe qui vise à capturer son lecteur. Néanmoins l'essentiel de ce qui est dit dans ce texte n'est pas là, il est de reconnaître que « des grands problèmes comme ceux du cannibalisme et de la chasse aux têtes en sortent transformés » (en quoi, cela n'est pas dit de façon explicite) et ce, grâce à cette « métaphysique de la prédation ».

Chapitre VIII

Le meurtrier et son destin

Une première question se pose : en quel sens le cannibalisme et la chasse aux têtes (qui sont des finalités particulières de l'acte de prédation, les proies étant des personnes humaines, c'est-à-dire des semblables reconnus tels par le prédateur) sont-ils – d'une manière générale et plus spécialement en Amérique du Sud et du Nord – de « grands problèmes » aux yeux de Lévi-Strauss ? Et, une seconde question est : pourquoi et comment leur solution peut-elle ou doit-elle prendre un caractère philosophique ? Car il est légitime se demander si ce ne serait pas, après tout, le cas de tous les « grands problèmes » auxquels l'anthropologie est confrontée depuis ses origines.

Prenons la prohibition de l'inceste et le totémisme. Ce sont deux exemples qui illustrent bien la démarche de Lévi-Strauss dans l'abord desdits grands problèmes : ils font, pour commencer, l'objet d'un traitement que j'appellerais une réduction structuraliste. L'inceste^[176] en lui-même, tel que la psychanalyse (ou toute autre approche d'ordre psychologique et historique, voire éthologique) le considère, est écarté et sa prohibition comme règle sociale impliquant une injonction (*to marry out*), est étudiée dans le cadre de la théorie de l'alliance avec comme outils les concepts d'échange et de réciprocité. Des concepts qui seront soumis à une critique plus exigeante à la fin des années 1960, mais qui sont dans *Les structures élémentaires de la parenté* au fondement de toute culture humaine, qui relèvent même des conditions de possibilité de la culture, d'une façon générale. Lévi-Strauss rejoint donc bien ici un plan proprement philosophique, ce qui parut évident à ses tout premiers lecteurs que furent les membres de son jury de thèse, comme à nombre d'autres dans les années qui suivirent.

Il en va de même du totémisme qui est, quant à lui, dépouillé de son *aura* d'exotisme et d'étrangeté fascinante (comme le fut, ce sont les premières

lignes de *Le totémisme aujourd'hui* qui le disent, l'hystérie au XIX^e siècle) pour être désigné comme un « prétendu totémisme », c'est-à-dire un faux objet. Le véritable objet est placé sur le plan de l'intellect et des principes logiques auxquels tout objet qui lui est soumis doit obéir. Il est analysé comme un système de classification mettant en rapport terme à terme des groupes sociaux dont la typologie est variable (clans, sous-clans, groupes locaux, sections matrimoniales, etc.) et des espèces animales ou autres, choisies dans le monde végétal ou encore des objets inanimés. Ce sont, comme on sait, les différences entre les termes à l'intérieur de chacune des deux séries mises en correspondance qui font sens. Certes, mais c'est d'un totémisme du dehors qu'il s'agit, c'est-à-dire d'un système de classification que caractérisent les relations biunivoques entre les termes de chacune des séries respectivement. Lévi-Strauss le distingue d'un « totémisme du dedans », à savoir ce qu'il signifie pour les intéressés eux-mêmes, ceux qui le pensent. Curieusement, c'est au Bergson des *Deux sources de la morale et de la religion* qu'il attribue le mérite d'une intuition juste⁽¹⁷⁷⁾ de la « pensée totémique », dont le philosophe lui-même, nous dit-il avec une pointe d'ironie, nous paraît partager certains principes.

Quant au cannibalisme qui fit l'objet de cours au Collège de France (professés en 1974-1975), il est traité à peu près de la même façon. Après avoir établi que sa pratique est bien réelle et qu'il est vain de la contester ou même d'en atténuer la fréquence et l'extension dans les différentes parties du monde pour la marginaliser le plus possible, Lévi-Strauss écrit ceci qui est bien dans sa manière :

Les difficultés véritables commencent quand on veut analyser et classer les formes que revêt le cannibalisme. La distinction devenue traditionnelle entre exo- et endo-cannibalisme est trompeuse. Entre ces formes extrêmes se glissent toutes sortes d'intermédiaires, et le contraste initial s'abolit. L'exo-cannibale se réincorpore les vertus de ses proches en ingérant l'ennemi qui les a lui-même mangés. L'endo-cannibale peut être poussé par le mobile inverse : les Yanomami du sud du Venezuela, qui consomment les ossements pilés de leurs morts, croient acquérir ainsi une vigueur capable de contrebalancer les effets délétères consécutifs au meurtre d'un ennemi : meurtre conçu comme un acte de cannibalisme métaphorique. Pour eux, par conséquent, l'endo-cannibalisme pratiqué au sens propre est le moyen d'un exo-cannibalisme figuré⁽¹⁷⁸⁾.

La lecture de ce texte permet de mesurer l'importance du changement de position de Lévi-Strauss sur la question du cannibalisme, bien qu'il ne s'agisse pas pour autant d'un changement radical. Que s'est-il passé ? Depuis les dernières décennies du siècle passé, les recherches américanistes, et plus particulièrement celles menées dans les basses terres d'Amérique du Sud, ont connu des avancées considérables dans tous les domaines des sciences humaines – ethnologie, histoire, archéologie, etc. – et une attention particulière a été portée aux rituels et aux idées touchant à la personne et aux instances spirituelles qui relient la vie biologique et psychique d'une façon générale aux forces de l'univers⁽¹⁷⁹⁾. J'observe qu'une orientation intellectuelle

du même ordre avait animé à la même époque les africanistes qui publiaient dans une revue portant le même intitulé que leur laboratoire, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, des travaux dont les thèmes majeurs étaient les rituels sacrificiels, les rites de deuil, les rites à observer en cas de meurtre, les objets fétiches, la royauté sacrée. Ils ont permis d'entrer plus profondément qu'on ne l'avait fait auparavant dans le domaine des rapports entre le sujet (ou le moi) et autrui, entre le sujet humain et l'animal et aussi les objets du monde non humain, les esprits de la nature (qui peuvent dans certaines cultures être des avatars d'esprits ancestraux), les génies de brousse, le monde invisible, d'une manière générale. Des thèmes donnant lieu à des analyses dont la portée philosophique est évidente puisqu'au-delà des faits sociaux, des institutions (comme ensemble de règles et comme systèmes des mœurs), c'est-à-dire des phénomènes qui sont offerts à l'observation, elles révèlent dans ce que font et dans ce que disent les rituels ce qui est à leur fondement et permet de penser la sociabilité elle-même et ce qu'elle comporte au-dedans d'elle d'insociable, pour reprendre les mots de Kant dont nous parlerons plus loin.

La fusion rituelle des Araweté

Nous avons choisi à titre exemple, les rituels auxquels sont astreints les meurtriers ; ils peuvent concerner les auteurs d'homicides involontaires, et aussi les chasseurs ayant abattu certains gros gibiers, comme c'est le cas en Afrique de l'Ouest, dans l'aire culturelle voltaïque, notamment. Nous verrons qu'ils sont, en effet, particulièrement éclairants sur cette sorte d'ontologie (ce terme philosophique a cours aujourd'hui chez des anthropologues en vue) implicite de la relation du moi à autrui. Or il se trouve que dans un même numéro⁽¹⁸⁰⁾ de la publication africaniste citée plus haut, et consacré à ce thème, sont réunies parmi d'autres, toutes d'un grand intérêt, deux contributions que nous allons examiner avec quelque détail ; le lecteur pourra ainsi juger de leur pertinence. L'une, de l'ethnologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, est intitulée « Le meurtrier et son double : un exemple de fusion rituelle (Araweté, Amazonie) », l'autre de l'ethnologue africaniste Michel Cartry (qui rédigea l'introduction du numéro de conserve avec l'helléniste Marcel Detienne), est intitulée « La dette sacrificielle du meurtrier d'après quelques récits d'administrateurs-ethnologues (Afrique de l'Ouest) ». Nous serons placés en présence de deux ontologies ou deux métaphysiques (ces termes ne viennent jamais sous la plume de Michel Cartry, qui était aussi un chercheur de formation philosophique mais plutôt réservé quant au recours à ce langage) qui soutiennent sans qu'il soit besoin d'invoquer l'excuse d'on ne sait quel primitivisme le rapprochement avec celles dont s'est longtemps enorgueillie la pensée occidentale. Je relève tout de suite que chez chacun des deux auteurs se trouve une référence à Hegel (et elle n'est pas faite qu'en passant), ce qui, du point de vue qui est ici le mien, ajoute à l'intérêt de cette

confrontation. Je ne conçois pas que cela puisse être le fruit du pur hasard. Pourquoi nos deux auteurs si rigoureux dans leur démarche respective, ont-ils éprouvé le besoin en cours d'analyse de faire référence à un philosophe ? Et ne serait-ce qu'à titre d'indication du plan théorique sur lequel ils ambitionnent de se situer, pourquoi ont-ils choisi Hegel, qui traite en effet du meurtre et de la vengeance^[181], pour nous dire seulement qu'ils ne peuvent pas le suivre ?

Commençons par les Araweté. Viveiros de Castro, dès l'entrée en matière de l'article, affirme une ambition philosophique : il veut « entamer une réflexion sur le rôle de l'altérité dans la détermination de la topique du *socius* amérindien » et ce, dans une perspective « ayant pour objet la dynamique identitaire que présuppose le statut du tueur, personnage central de la symbolique de la guerre en Amazonie ». La démonstration commence par des « Éléments de cosmologie » dans lesquels nous sont donnés comme les axiomes qui en sont les fondements. 1°) L'univers est constitué de deux réalités opposées : l'humanité et la divinité qui apparaissent avec la séparation du ciel et de la terre, laquelle présuppose un âge d'or suivi d'un temps où les humains se vivent comme « abandonnés » des dieux. 2°) Mais seuls parmi toutes les choses existant sur terre, ils rejoignent les dieux après la mort. Leur âme « monte aux cieux et y est reçue par les vrais dieux, la race divine la plus directement en rapport avec l'humanité ». Au demeurant ces vrais dieux ressemblent aux hommes, c'est-à-dire aux Araweté, seulement ils sont plus beaux, leurs parures sont plus belles ; et ce sont là des caractéristiques de leurs ennemis. D'où découle cette équivalence : ces dieux sont comme nos ennemis ; ils sont anthropophages, ils mangent les âmes qui leur arrivent. 3°) Les morts ressuscitent et deviennent comme les dieux, jeunes et beaux pour toujours. Ils se marient entre eux (il y a donc une vie sexuelle des dieux) et ensemble ils « retournent sur la terre pour partager à l'occasion des rituels la nourriture offerte par les humains au peuple céleste ». Les chamans qui ont la capacité de voyager entre ciel et terre maintiennent en permanence les échanges entre les vivants et les dieux et du même coup empêchent que ces derniers ne fassent « tomber le firmament en écrasant la terre ».

Venons-en, ceci posé, au meurtrier et sa victime. Si celle-ci est un ennemi, leurs âmes montent ensemble au ciel, « elles fusionnent dans une entité duelle ». Cette fusion est le résultat d'un processus. Le meurtrier voit son âme le quitter et son corps connaît « un devenir-cadavre » ; il est dans un état de stupeur et on lui fait ingérer une infusion amère « identique à celle que boivent les femmes pendant leurs règles et les parents en couvade. Les relations sexuelles lui sont interdites pendant plusieurs semaines sous peine de contaminer mortellement sa femme avec du sperme étranger. Cette période s'achève quand l'esprit de la victime se rapproche assez pour finir par être ami de celui du meurtrier. Les étapes qui marquent la progression qui mène « de l'altérité meurtrière à l'identité fusionnelle » se succèdent de la façon suivante : on a d'abord un vrai ennemi, puis un affiné potentiel, puis un ami rituel et enfin un « double social et affectif du moi, qui est au fond un anti-

affin ».

La relation entre le meurtrier et sa victime n'est pas celle d'un « couple » isolé de la société. Au cours du rituel auquel est astreint le premier, il y a des chants et une danse de guerre qui correspondent au « moment de la plus grande effervescence collective chez les Araweté, où la communauté masculine se rassemble autour du tueur pour, en s'identifiant à lui, répéter les mots énoncés par un autre », c'est-à-dire par l'esprit de la victime qui s'était exprimé dans le rite – par des danses et des chansons – et lui en avait soufflé les paroles. Cet esprit ne lâche jamais celui du tueur, lequel le possède en quelque sorte en lui et du même coup augmente son statut grâce à cet apport. « La différence métaphysique de la personne du meurtrier, explique l'auteur, ne se révèle pleinement que dans l'au-delà » : alors que tous les autres humains sont dévorés par les dieux, seul il échappe à ce sort et accède au statut supérieur d'entité spirituelle (résultant de la fusion du soi avec l'autre) que les dieux « craignent et respectent ». On peut dire qu'il devient un immortel, « un dieu anticipé : il incarne la figure de l'Ennemi tout en étant l'Araweté idéal ». Nous avons là comme une définition du meurtrier à laquelle aboutit l'analyse qui vient d'être très succinctement résumée.

E. Viveiros de Castro revient sur la question classique que soulèvent le meurtre, le cannibalisme ou la chasse aux têtes : qu'est-ce donc qui est assimilé quand on assimile l'ennemi ? Sans rejeter les réponses variées des ethnologues, à savoir des énergies vitales, des identités, des principes d'individuation, etc., il nous propose la sienne : il s'agit de « l'incorporation de quelque chose d'éminemment incorporel, le statut même d'ennemi ». Le sens de cette formule énigmatique que l'auteur entend appliquer seulement aux sociétés amazoniennes (mais sans doute vaut-elle, à ses yeux, pour les guerres « primitives », en général), nous est donné par ce qui suit :

En avançant que la dynamique identitaire du couple meurtrier-victime [...] est un processus d'assomption du *point de vue de l'ennemi*, [les italiques sont de l'auteur] nous cherchons à comprendre ce qui rend à la fois profondément familières et radicalement étranges les représentations amérindiennes de la guerre. Loin d'impliquer le traitement de l'ennemi comme « chose » (système physique, corps anonyme, automate animal), le devenir du couple meurtrier-victime suppose un engagement entre sujets, engagement qui ne doit pas être appréhendé sous le mode hégélien d'une lutte de consciences, mais comme une dialectique où tous sont des Maîtres qui échangent des points de vue et alternent des moments de subjectivation et d'objectivation : objectivation du tueur par la subjectivité de la victime quand celle-ci le possède, contrôle et « tue » ; subjectivation du tueur par l'objectivité de la victime, quand celle-ci est décantée en des chants, noms, trophées et autres synecdoques qui expriment la nouvelle condition ontologique du meurtrier^[182].

Le lecteur me pardonnera la longueur de cette citation qui a, me semble-t-il, le mérite de condenser l'essentiel de l'argumentation de l'auteur et de mettre avec force en évidence le plan sur lequel il se situe et qui est indiscutablement philosophique. En effet, il pose un *a priori* en définissant le couple que forment le meurtrier et sa victime comme une relation de sujet à sujet, terme

auquel il alloue un contenu spirituel puisqu'il l'oppose à l'objet, à la chose sans âme que serait, selon une vue faussée, l'individu qu'il tue aux yeux de son tueur. Mais du point de vue de l'ontologie araweté (telle qu'elle se manifeste dans les croyances et les rites), le sujet n'est pas donné immédiatement, il est constitué, ou amené à l'Être, dans et par la relation que déclenche l'acte même de mettre à mort autrui, c'est-à-dire l'ennemi. C'est ce mode de constitution des sujets que l'auteur désigne comme des mouvements alternés de subjectivation et d'objectivation ; ces termes, le texte cité nous le montre, ne renvoient pas à des abstractions produites par le langage philosophique, car ils sont chargés de leur signification anthropologique concrète qui est contenue dans la description ethnographique des rituels. Eduardo Viveiros de Castro semble vouloir renforcer sa démonstration en affirmant que s'il y a dialectique dans la relation du sujet à l'autre, elle n'a rien à voir avec la dialectique hégélienne de la domination et de la servitude. Ici, chez les Araweté, il n'y a que des Maîtres, c'est-à-dire des sujets.

Nous laissons entendre que la référence faite ici à Hegel n'est pas gratuite. Soit, mais pourquoi dès lors parler de Maîtres si la servitude n'existe pas dans ces sociétés amazoniennes ? Il me semble que cela ne serait compréhensible que si un lien est établi entre le statut de maître et le statut de meurtrier, lequel, on l'a vu, est érigé en idéal de toute vie masculine. Mais l'équivalence entre maître et meurtrier implique néanmoins que la différence avec la dialectique hégélienne n'est pas absolue puisqu'il y a nécessairement un moment négatif dans le mouvement qui conduit celui qui a tué, de son état d'abattement (quand il traverse une phase où il est réduit à être un quasi-cadavre) à son statut supérieur. Le négatif de la mort ne saurait être nié. Toutefois, l'ethnographie des Araweté nous apprend que « la mort violente de l'ennemi déclenche une « catastrophe fusionnelle donnant lieu à une identification instable entre les deux pôles de la relation, qui aboutit à l'englobement métonymique de la victime par son tueur⁽¹⁸³⁾ ».

Qu'est-ce à dire ? La mort réelle de l'ennemi (puisque cette société ne fait pas de captifs, n'accepte pas l'idée de captivité substitutive aliénant l'ennemi à son vainqueur) produit cet effet très particulier qui ne s'exerce sur « les deux pôles de la relation » qu'en vertu de la cosmologie et des rites des Araweté. La mort de l'autre, celui qui a ou prend statut d'ennemi, n'est pas pure et simple suppression d'une vie, elle élève selon des modalités d'existence différentes, l'un et l'autre, le mort et le vivant, à une vie d'ordre supérieur. Contrairement à cette dialectique du couple meurtrier-victime qui se joue donc par-delà l'opposition de la vie et de la mort, la dialectique hégélienne de la domination et de la servitude ne se joue pas de la mort. L'esclave s'est asservi à la vie avant d'être asservi au maître, c'est à la peur de la mort qu'il a d'abord succombé avant d'entrer dans le processus qui le conduira, dans le désespoir et en subissant la contrainte du travail conçue comme une contrainte formatrice, à une forme de vie plus élevée, à l'affirmation de sa liberté⁽¹⁸⁴⁾ et, au-delà, de la liberté pour tous. Liberté qui pour le maître qui en a la jouissance dans un

premier temps s'avérera finalement illusoire. Si tant est, il faut s'empresse de l'ajouter, que l'histoire soit bonne fille et qu'elle chemine jusqu'au terme où s'annonce et où doit s'effectuer le dépassement (l'*Aufhebung*) d'une lutte des consciences qui est d'abord vécue comme une lutte pour la reconnaissance, une lutte à mort et comme telle irréconciliable.

Mais on peut poser la question à Viveiros de Castro : la reconnaissance de sujet à sujet qui se doit donc à terme d'être effectivement mutuelle, le soi se reconnaissant dans l'autre et l'autre dans le soi égal à soi-même, n'a-t-elle rien à voir avec ce qu'il appelle « échange des points de vue » et qu'il théorise sur le plan anthropologique comme un « perspectivisme » qu'il étend aux relations des humains à certaines catégories de non humains ? Reste qu'un profond fossé sépare la relation domination-servitude, qui est pensée comme un moteur du processus historique de la construction de la société, de la relation meurtrier-victime qui, elle, est constitutive de la relation anthropologique fondamentale, abstraction faite de toute assignation à un devenir historique. Elle suppose au contraire un modèle « idéologique » de stabilité structurelle des sociétés amazoniennes. Une idéologie, notamment, qui inscrit la fonction de l'ennemi tué et « assimilé » dans la nécessité de la reproduction biologique du groupe en raison de la limitation du « capital vie » qui lui est imparti. Des quantités finies de vies sont ainsi sans cesse redistribuées entre les groupes qui se combattent et s'unissent au fil d'un temps cyclique, d'un éternel retour du même.

Nous n'irons pas plus loin dans la référence à la dialectique hégélienne, nous rappellerons seulement que dans ses écrits de jeunesse dits théologiques, c'est déjà la démarche dialectique, en l'occurrence, celle qui est à l'œuvre dans l'amour, qui le guidait pour traiter la question philosophique du rapport de moi à autrui. Il la concevait aussi comme le déploiement d'une force qui s'inscrit dans une relation à la vie et à la mort, la mort du couple et la vie comme perpétuation de l'espèce. On en trouve une expression frappante dans la formule que nous citons plus haut : la naissance des enfants est la mort des parents. Au commencement il y a donc pour Hegel, Eros qui ne va jamais sans Thanatos. Et certes pas une forme quelconque de contrat social qui correspond selon lui à un universel abstrait qui est un moment de la constitution de l'État.

Le statut du meurtrier en Afrique. La dette sacrificielle

Nous nous en tiendrons à l'une des principales illustrations que Michel Cartry nous présente dans sa contribution. Elle est puisée dans l'ouvrage de l'administrateur et très remarquable ethnologue britannique R.S. Rattray, *The Tribes of the Ashanti Hinterland* (1932). Il est entièrement consacré aux populations du Nord du Ghana, colonie appelée alors la Gold Coast.

Chez les Nankanse, l'une des ethnies du Nord-Ghana, il existe un terme qui sert à désigner l'état du meurtrier, qu'il soit seulement homicide ou qu'il ait tué

à la guerre, c'est celui de *tobega*. Cherchant à le définir, Rattray énonce que c'est « cela même qu'une personne qui a tué est dite acquérir en conséquence de son acte ». Il est précisé que ce terme « est aussi employé par métonymie pour désigner l'autel fabriqué pour un tel esprit et aussi pour la cérémonie en relation avec cette fabrication ». On comprend ainsi, nous explique Michel Cartry, que le sort du meurtrier va être déterminé par son installation « dans le statut de desservant attitré d'un culte rendu à une puissance ». Très vite on va voir que ce cas africain offre des points de comparaison avec celui des Indiens Araweté. De la victime émane en effet une sorte de « mal contagieux » qui affecte le tueur ; il doit être pris en charge « par un personnage mi-prêtre, mi-magicien, spécialement qualifié pour mettre en place le type de rituel » approprié. Il procède d'abord à « des soins corporels à base de médecines et de bains ». Le meurtrier est ainsi protégé, lui et aussi ses proches, mais de plus, il est traité « comme une sorte d'initiant appelé à devenir l'adepte d'un culte particulièrement contraignant ». On attend quelques jours avant d'installer le *tobega* dans sa maison. Désormais le meurtrier est « assujéti » à cette « puissance qui n'aura de cesse d'exiger de lui des sacrifices réguliers [...] sur la bonne exécution desquels d'anciens meurtriers, déjà traités, veillent ». Cette situation durera toute sa vie et ce n'est qu'au terme de la cérémonie finale de ses funérailles « que d'anciens meurtriers, détenteurs d'autels du même type, viendront enlever l'autel pour le mettre dans un lieu où les effets destructeurs de la puissance ne pourront plus s'exercer sur la maison de ses héritiers ».

À la question qu'est-ce qu'un meurtre pour les Nankanse (et pour l'ensemble des populations voltaïques qui partagent dans une large mesure^[185] ce même système de représentations et de pratiques rituelles), on peut d'ores et déjà répondre que c'est un acte « qui déclenche toute une série de séquences d'actes qui s'échelonnent sur une longue période de temps [...] qui déborde le temps de vie du meurtrier. » M. Cartry se propose de suivre ce qu'il appelle « le chemin sinueux du rite » en s'attachant « aux métamorphoses successives de la puissance qui a été libérée par le meurtre ». Apparaît alors un trait qui appartient typiquement à l'aire culturelle voltaïque : « la nécessité de circonscrire dans les limites de l'espace cultuel de l'autel du *tobega* le champ d'intervention de la puissance ». Car les différents rituels à caractère « thérapeutique » (peut-être serait-ce plus pertinent de les qualifier d'apotropaïques) dont le corps du meurtrier est l'objet, notamment les sacrifices destinés au *tobega*, se ramènent à une fin essentielle : que cette puissance, par essence contagieuse et risquant donc d'étendre indéfiniment ses effets, opère une transformation de l'état de celui qui a tué et qui n'est pas seul à être mis en danger, ses proches l'étant également.

Mais tout aussi importante est la transformation attendue de l'état de la victime. Celle-ci, nous dit l'auteur, est présente dans le traitement du meurtrier « non pas à la manière d'un esprit qui rôde, mais au titre d'occupant d'un lieu qui est le lieu même qu'occupe le corps du meurtrier ». Nous sommes donc ici loin du couple araweté, il n'y a nulle fusion, nulle assomption de la victime

entraînant avec elle au ciel le meurtrier. L'idée contenue dans le rituel des Nankanse est que ce qui de la personne de la victime « s'est logé dans le corps de son meurtrier, c'est une chose encore bien vivante, une chose à certains égards comparable à ce qu'on se représente de la puissance de ces morts qui n'ont pas encore fini de mourir, tels qu'on les met en scène à certaines étapes des rites funéraires, par exemple en ces moments de confession publique où c'est le cadavre du mort, par le mouvement même que lui impriment ses porteurs, qui vient désigner celui ou celle qu'il accuse ». Ce qui est en question dans ces traitements rituels où le tueur et sa victime sont si étroitement ou mieux, si intimement associés, c'est la séparation définitivement achevée du mort et du vif, car le mort conservait encore de la vie, logée dans le corps du meurtrier comme une force étrangère et ennemie.

Michel Cartry est alors conduit à rapprocher ces données avec celles observées par Jack Goody dans une autre population du Nord-Ghana : les Lo-Dagaa. Il s'agit là d'un moment crucial du traitement rituel où celui qui a tué doit boire une eau dans laquelle « les os de la victime ont bouilli ». De toute façon, l'homme en charge de ce rituel a en réserve un os ou un fragment d'os prélevé sur le cadavre d'un individu également victime d'un meurtre et qu'il fait bouillir pour préparer le breuvage destiné au nouveau meurtrier. Le commentaire de M. Cartry insiste sur l'idée déjà avancée que cette opération « n'a pas pour but de faire ingérer par le meurtrier une propriété de la victime – sorte de valeur ajoutée – qui serait contenue dans une partie de son squelette, mais de permettre que se poursuive par le moyen de cette ingurgitation un processus d'épuisement de ce qui reste de vie de la victime dans le corps du meurtrier ». C'est à ce moment de son analyse que M. Cartry, non sans marquer une certaine restriction, fait référence à un texte de Hegel qui porte sur la vengeance. En effet, il nous prévient qu'il y a trouvé « une formule dont la portée heuristique n'est peut-être pas aussi grande que celle qu'imaginait le philosophe, mais qui met bien l'accent – et en des termes saisissants – sur la façon dont le meurtrier est pris par sa victime ».

Quelle est donc la démarche de Hegel dans cet écrit déjà mentionné, intitulé *Système de la vie éthique* ? Nous la résumons ainsi : le meurtre est une négation qui appelle une négation de la négation. Cette vie qui a été niée par le meurtre n'est pas supprimée par cette négation, elle continue à subsister, mais pas comme un esprit immatériel. Elle subsiste comme « une vie restaurée » qui effectue « l'inversion de ce qu'avait posé le meurtrier en exécutant son acte ». Il en découle que « ce qui donc continue à subsister, ce n'est pas un esprit mais un esprit auquel le meurtrier a procuré un corps ». M. Cartry poursuit : « Ce qui est intéressant pour nous dans cette formule, c'est la notion de vie restaurée ». Rien d'étonnant à cela puisqu'elle est présente, on l'a vu, dans la notion de *tobega* telle qu'il l'a analysée à la suite de Rattray. La réserve qu'il émet à l'encontre de l'analyse de Hegel est la suivante : « Quant à l'hypothèse que le meurtrier viendrait procurer un corps à l'esprit de la victime, elle a pour nous l'inconvénient d'être trop générale. » Je

crois, pour ma part, que l'inconvénient n'est pas là.

Séduit par la formulation « saisissante » de Hegel, le philosophe que demeurerait Michel Cartry a compris le raisonnement développé dans le *Système de la vie éthique* comme une démarche dialectique qui semblerait convenir à la relation du meurtrier et de sa victime, alors qu'il s'agissait, il l'indique lui-même, de la dialectique de la vengeance. Or, tout comme dans le cas du meurtre chez les Araweté analysé par Viveiros de Castro, il n'est pas question de vengeance, dans le rituel nankanse d'installation de l'autel du *tobega*. La vengeance, pour la définir le plus simplement sans référence à un contexte ethnographique particulier – africain ou autre –, c'est l'action violente que le « camp de la victime » (des frères ou telle catégorie de parents) se doit de mener pour répondre à l'atteinte que le camp du meurtrier lui a fait subir. C'est encore en des termes « saisissants » que Hegel nous en donne une définition qui peut, croyons-nous, éclairer l'anthropologue. Parlant de la relation meurtrier-victime comme d'une totalité car les deux sont les parties d'un tout, il s'agit, dit-il, de savoir :

[...] que cette totalité exclut immédiatement la singularité, à telle enseigne que pour la vengeance le vengeur n'est pas un étranger, ni même seulement une entité singulière, aussi peu que l'agresseur, mais il est bien plutôt membre d'une famille, et non une abstraction. Mais dans ce cas, le meurtre n'est pas une absolue négation ; l'esprit a seulement perdu un membre du corps, et la vengeance peut aussi peu être négation absolue. Dans la totalité de la vengeance il faut que la forme soit posée comme conscience absolue, et qu'ainsi le lésé lui-même et non un étranger soit le vengeur ; ce vengeur est seulement la famille [...] ^[186].

On voit bien que la famille en question n'est pas celle qui nous est présentée dans *Les principes de la philosophie du droit*, laquelle est la famille conjugale bourgeoise, mais le groupe restreint qui fait corps avec la victime dont la perte exige réparation, violente au besoin et qui aussi, c'est absolument essentiel, contient pour sa part le principe de cette exigence comme impératif pour chacun de ses membres. Or nous constatons qu'aucune indication ne nous est fournie sur ce qu'il en est de la vengeance chez les Nankanse. Il nous faut donc rester du côté du meurtrier qui en lui-même paraît englober la totalité et nous demander ce qu'il en est du culte dont cette puissance est l'objet et par conséquent du rôle qu'il remplit ultérieurement dans le cours de la vie du meurtrier comme de celle de ses proches ?

M. Cartry reprend la question en soulignant qu'avant son installation dans la demeure du meurtrier, tous les rituels exécutés pour sa prise en charge par les spécialistes visent « à défaire cette espèce de ligature qui, depuis l'instant du meurtre, et sous l'effet du rapprochement opéré lors de l'accomplissement de cet acte, avait comme soudé l'un à l'autre deux êtres d'abord distincts ». Nous sommes bien ici dans un registre de la métaphysique nankanse, comme nous l'étions plus haut dans celle des Araweté, mais exprimé dans le langage des rites. En effet, au terme du « procès de déliaison » (le culte du *tobega*), un dernier acte ^[187] avait lieu qui semblait répondre au souci de reterritorialiser la

victime du meurtre. Mais ce retour en son lieu d'origine de la victime est et demeure problématique, car son « âme errante », et c'est son caractère essentiel d'errer, peut faire retour vers le meurtrier. Si ce dernier est tenu d'accomplir deux fois par an ses obligations vis-à-vis de son *tobega* : des libations de bière de mil et versements de sang provenant d'un couple de victimes animales et, au moment des récoltes, des offrandes des prémices de toutes les plantes cultivées, c'est, notamment, pour éviter que cette menace persiste à rôder autour de lui et cause son malheur.

Pourquoi en est-il ainsi ? Une remarque capitale de Rattray jette une lumière insolite sur cette persistance énigmatique. M. Cartry l'énonce en ces termes : si le meurtrier doit faire un *tobega*, c'est qu'il a par son acte privé un esprit de son droit de recevoir des sacrifices coutumiers de son fils. L'interprétation qui semble s'imposer est qu'il s'agit dans le camp de la victime non seulement de la perte de l'un des siens, mais d'un coup porté au plus intime de ce qui fait l'unité et la cohésion d'un groupe social (lignage ou section locale clanique), le culte qui fait le lien entre chacun de ses membres et entre ceux-ci et leurs morts. On pourrait penser que grâce aux sacrifices qu'il offre à son *tobega*, le meurtrier fait en quelque sorte réparation de la perte causée au groupe social de la victime, réparation qui se substituerait à la vengeance. Michel Cartry se montre dubitatif à l'endroit de la position qui serait sur ce point celle de Rattray, à savoir, prendre à son compte « une théorie toute faite d'une obligation morale de réparation ». Il dit y voir « le constat que le meurtre en ces sociétés (Nankanse et autres), en provoquant une “mal mort” faisait un effet de disruption sur le dispositif sacrificiel, et à travers ce dispositif même, sur le fonctionnement du culte qui, en ce type d'ethnie, permet à chacun des membres d'un lignage de trouver sa juste place dans la généalogie, à savoir ce culte qu'on appelle communément le culte des ancêtres ».

Quiconque a été victime d'un meurtre est en effet un « mauvais mort ». « Son esprit est condamné à l'errance et [il] ne pourra retrouver sa place dans le culte du lignage qu'après [...] toute une série de rites de “rattrapage”. » Mais jamais il ne la retrouvera tout à fait, et l'une des conséquences les plus graves est que s'il laisse un fils, celui-ci ne pourra pas constituer un autel de père qu'il privera ainsi de son statut d'ancêtre.

Michel Cartry met ainsi en évidence le dommage le plus destructeur causé par le meurtrier dans le groupe auquel appartient la victime, à savoir : « [...] la brèche qu'il ouvre dans l'édifice symbolique sur lequel reposent le lien de filiation et tout l'équilibre du lignage ». Face à un tel risque de ruiner les fondements mêmes de l'organisation lignagère et partant de la société nakanse, on ne conçoit guère qu'il y ait absence totale d'acte équivalent à une réparation ou bien, en termes hégéliens, à une restauration d'une totalité. Assurément, il y a bien des sacrifices accomplis par le fils de la victime et « chacune des parties prend en compte, nous dit M. Cartry, les effets d'obligation rituelle que la puissance libérée par le meurtre produit chez

l'Autre ». On remarquera la majuscule de l'Autre, comme pour souligner la différence entre le rapport asymétrique simple impliquant une paire d'individus et avec eux, leurs proches respectifs et, d'autre part, le rapport à l'altérité ou au grand Autre, dont le statut est en question dans l'acte meurtrier. L'auteur insiste : « Certes, l'installation du *tobega* requiert l'intervention d'un spécialiste^[188], mais ce dernier n'agit pas en position de tiers, comme pourrait le faire un maître de la Terre dans une situation de meurtre où les deux parties seraient tenues de venir “ramasser le sang”. » Ce n'est donc pas l'instance Terre, comme c'est le cas dans d'autres sociétés africaines, qui exige que la souillure résultant de l'effusion de sang soit lavée pour que la paix revienne entre les deux parties opposées, c'est le lignage. Le lignage, « édifice symbolique sur lequel repose le lien de filiation », qui, pour maintenir sa cohésion, conserver, pourrions-nous dire encore en termes hégéliens, sa substance éthique, doit obtenir réparation au terme du “chemin sinueux” des rites sacrificiels adressés au *tobega*. Chemin dont évidemment il incombe au meurtrier d'en parcourir la plus grande partie.

Quand bien même on ne prendrait en compte, ce qui semble bien être le cas dans l'analyse qu'on vient de résumer, que la logique rituelle de la dette (je rappelle que le mot dette figure dans l'intitulé de l'article), il est impossible de faire abstraction des données sociologiques qui constituent le contexte de la relation entre meurtrier et sa victime. L'instance Terre, puissance universelle, est en tant que telle le représentant du grand Autre et exerce sa fonction arbitrale que lui reconnaissent les particuliers en conflit – familles ou tel segment d'un groupe de parenté plus large – qui d'un commun accord viennent l'invoquer et s'engagent à en respecter les prescriptions. Il en va tout autrement du lignage qui par nature est un groupe exclusif fondé sur des liens généalogiques qui impliquent que soient limitées son expansion dans l'espace comme son extension dans le temps au fil des générations. À mesure que ces liens se distendent, le groupe nécessairement se segmente ; il y a d'abord une différenciation qui maintient plus ou effectivement ledit groupe comme un tout même morcelé, puis séparation et apparition d'une nouvelle unité qui gardera ou non une relation spécifique avec le tout dont elle est issue.

Ce sont les cultes adressés aux ancêtres mais aussi à d'autres puissances, célestes ou chthoniennes, qui leur sont associées de façon plus ou moins directe, qui sont les marqueurs des unités constitutives d'un corps social comme totalité. Ils comprennent ceux voués aux autels domestiques (qui ont leur place dans une maisonnée comprenant une famille élargie) et jusqu'à ceux qui rassemblent en principe la totalité des membres du lignage. Ce qui se produit aux grandes occasions que sont les cérémonies liées aux festivités qui scandent le cycle annuel des travaux agricoles ou encore les funérailles des chefs de famille. Pour se présenter sous sa face cultuelle, cette totalité n'en est pas moins économique, voire politique dans la mesure où elle jouit d'une certaine autonomie d'action sous l'autorité des aînés. Tel est le lignage comme réalité sociale mouvante au sein d'un ensemble plus large englobant une

pluralité de lignages et inscrit ou non dans un commun espace.

Dette sacrificielle, rituels de réparation, vengeance suivie le plus souvent de rites de retour à la paix au moyen d'un paiement dû à l'instance tierce reconnue instance arbitrale (qui peut être la Terre, mais aussi un spécialiste comme le « chef à peau de léopard » chez les Nuer ou encore un roi, roi-prêtre ou tel dignitaire de sa cour), ce sont là les diverses modalités selon lesquelles les unités ou les subdivisions lignagères résolvent le problème que soulève le meurtre qu'aucune société humaine ne peut éluder. Au même titre qu'aucune société humaine ne peut se concevoir sans la règle non écrite qui prohibe l'inceste, c'est-à-dire, comme Lévi-Strauss l'a montré, sans l'injonction à aller vers l'autre et à l'accueillir en son sein.

Crime et naissance gémellaire

Le lecteur pourra peut-être s'étonner qu'ayant examiné les aspects anthropologiques de l'homicide, nous n'ayons jamais utilisé le mot de crime. Pas plus d'ailleurs que celui de châtiment ou celui de punition. Et, en effet, le plan sur lequel nous nous plaçons ne connaît ni appareil d'État ni, par conséquent, institution de justice avec un code pénal (écrit ou même coutumier, selon le vocabulaire colonial), ni appareil de répression qui puisse se saisir d'un auteur présumé de crime pour le déférer devant un tribunal qui établira les faits et fixera la peine que lui vaut l'acte incriminé. Quant à nous, nous pouvons certes dire avec Marcel Mauss : « Les crimes sont tous de nature religieuse et correspondent à la violation d'interdits : un assassinat sera une violation du tabou du sang. D'où la nature religieuse de la peine^[189]. » Nous en avons la confirmation dans l'étude quelque peu détaillée que nous avons faite des rituels observés par et pour les meurtriers dans les deux cas pourtant si différents, l'un en Amazonie et l'autre en Afrique occidentale. À ceci près, il faut insister sur ce point, que les termes de crime et de peine utilisés par Mauss ne conviennent pas, en l'occurrence.

S'agit-il d'une vaine querelle de mots ? Je ne le pense pas car les mots du vocabulaire juridique font obstacle à la compréhension anthropologique ou même philosophique de ce que sont, de ce que disent les rites et les divers symboles qui leur sont attachés. E. Viveiros de Castro de façon explicite, Michel Cartry en s'en tenant au langage de l'ethnologue, nous font sentir que ce qui est cause n'est pas autre chose qu'une conception qu'on aurait dite jadis « indigène » portant sur les conditions de possibilité de toute vie sociale. Cette affirmation qui peut paraître banale sous la plume d'un ethnologue, l'est moins si nous précisons qu'il ne s'autorise à l'avancer qu'en écartant toute présupposition mettant à l'abri ses propres conceptions, celles, quelles qu'elles soient, qu'il puise dans la culture occidentale. La culture qui est la sienne et qui jouirait d'un privilège qu'elle s'accorde à elle-même quant à l'accès à la vérité.

Ainsi n'est-il nul besoin d'invoquer on ne sait quelle violence fondatrice ni de donner la version qui est la nôtre de l'institution du social que nous placerions à côté de la version freudienne, celle du meurtrier du père primitif. L'expression employée de « vie sociale » est sans doute aussi tout à fait usuelle, j'ajouterais seulement qu'elle n'est pas à prendre comme une expression métaphorique comme l'est la vie culturelle ou, pourquoi pas, la vie mondaine. C'est bien la vie elle-même qui est pensée dans l'action rituelle que la société exige pour le traitement du meurtrier. La vie de la créature dans ses différents états, au moment où elle germe, où elle éclôt, au cours des étapes successives de sa maturation et dans sa maturité et puis son déclin, sa décomposition et dans la mort. La mort qui n'est pas le point final, comme on l'a vu aussi bien chez les Araweté que chez les Nankanse. Le rapprochement qui est souvent opéré dans les populations voltaïques avec le traitement imposé aux parents qui donnent naissance à des jumeaux est particulièrement éclairant à cet égard. On le trouve déjà dans l'article de Michel Cartry où il rapporte les explications de l'informateur nankanse de Rattray touchant l'obligation faite au meurtrier d'offrir les prémices de sa récolte au *tobega* : elle était la même que celle incombant à une femme qui a mis au monde des jumeaux. « Elle doit d'abord manger les prémices de tout ce qu'elle a semé avant que quelqu'un d'autre puisse toucher les récoltes » et le commentaire qui suit va conclure « sur le lien de nature gémellaire qui caractérise la relation entre le meurtrier et sa victime ». L'article que l'ethnologue Stephan Dugast dans ce même numéro de *Systèmes de pensée en Afrique noire* (1996), consacre aux rituels de l'homicide chez les Bassar du Nord-Togo nous permet d'aller au plus près de ce lien énigmatique.

Jadis, expliquent les anciens, nous ne pouvions pas garder les jumeaux. Les parents auxquels ce malheur advenait se sentaient démunis face à ces naissances perçues comme des anomalies monstrueuses^[190]. Ils n'avaient d'autre recours que de confier leurs nouveau-nés à un spécialiste en charge des rites pour les meurtriers. Celui-ci les emportait en brousse et les enterrait vivants dans une termitière. « Seul un tel personnage, nous dit S. Dugast, pouvait se risquer à commettre un acte aussi grave qui l'exposait à la vengeance des petits êtres mis à mort. *Jabun*, la puissance des meurtriers [...] lui assurait l'indispensable protection. » Plus tard, les Bassar surent sauvegarder les jumeaux grâce à leurs relations avec les Kotokoli, une population voisine à laquelle ils empruntèrent les rites et les médecines adéquats. Les descriptions et les analyses minutieuses que nous en donne l'auteur le conduisent à mettre en évidence le lien logique qui, chez les Bassar comme dans nombre de cultures voltaïques, associent gémellité et meurtre.

Pour le comprendre, il nous faut remonter aux idées touchant à la procréation et, par voie de conséquence, au fondement de l'être de la personne. Celle-ci est dotée de plusieurs composantes. Nous avons indiqué plus haut que la notion de personne en Afrique noire est complexe et de nature multiple : il existe une pluralité d'âmes qui expriment chacune les diverses

potentialités et aussi les vulnérabilités de l'individu et la personne elle-même ne constitue jamais un tout achevé. La principale de ces composantes est chez les Bassar « le *kinan* [qui] est attribuée à l'enfant dès sa conception ». C'est lors des rapports sexuels qu'il pénètre dans le corps de la femme et « participe à la formation de l'enfant ». L'identité de l'instance qui agit dans ce processus et les dispositions bienveillantes ou non qu'elle montrera, dépendent « du comportement des parents dans les heures qui ont précédé leur accouplement ». Ce qui importe, explique S. Dugast, c'est que ceux-ci soient alors dans l'espace de leur habitation, espace où ils vivent dans la proximité des ancêtres qui les protègent. Alors on découvre que l'instance en question est l'un de ces ancêtres dont l'identité sera révélée par une consultation divinatoire « au cours de laquelle sera également révélé le choix prénatal du nouveau-né ».

Mais si l'accouplement des parents a lieu en brousse, notamment, et donc au mépris ou par négligence d'un interdit très strict (et très répandu dans les sociétés d'Afrique de l'Ouest), c'est un esprit de brousse qui s'introduira dans la femme. « L'enfant ainsi conçu sera dépourvu d'ancêtre tutélaire, il sera dit *sambubiki*, "enfant du malheur". » Car à la place d'un ancêtre, c'est un *ukpalib*, terme qui désigne une puissance de brousse, qui lui aura donné son *kinan*, lequel est du même coup un *kinan* indiscernable d'un esprit de brousse. Les jumeaux sont rangés dans la catégorie des *sambuki* au même titre que « les enfants nés par le siège, nés coiffés ou dotés d'un doigt ou d'un orteil en surnombre ». Il y a donc des mauvais nouveau-nés comme il y a des mauvais morts. Les premiers parce qu'ils ne s'inscrivent pas dans la succession souhaitée des générations et mettent en danger leurs géniteurs dans leur statut au sein du lignage et leur rôle de parents, aussi longtemps que les rites appropriés ont été ignorés. Les seconds, on l'a vu dans le cas d'une victime d'homicide, sont l'expression d'une composante de la personne transformée par une puissance de brousse menaçant le meurtrier qui est la cause de leur état. Et surtout, ils risquent d'ébranler l'équilibre du lignage qui est le leur. S. Dugast nous donne une indication décisive sur la nature des puissances de brousse quand il nous dit que « le *jabun* est d'abord une puissance agressive : elle ne protège que dans la mesure où elle s'attaque à une autre puissance, le *kinan* de la victime, pour la neutraliser. Tout est affaire de redoutables forces qui s'affrontent [dans un champ de forces, pourrait-on dire], et entre lesquelles il faut trouver un équilibre. » Cette tâche incombe précisément aux divers spécialistes (en y incluant les chasseurs et les devins) qui ont la connaissance des rituels et des médecines appropriés aux personnes et aux situations qui les requièrent.

La question doit maintenant être posée : quels sont les fondements de cette connaissance qui consiste en l'identification et la nomination des puissances de la brousse et permet en conséquence de déterminer leur mode d'action respectif ainsi que la manière dont elles interagissent entre elles et avec les puissances du dedans représentées, notamment, par les autels d'ancêtres ?

Dans un texte concis et dense, intitulé « Traces des génies », et consacré aux cultures voltaïques, un chercheur africaniste, Klaus Hamberger (2012), a tenté d'y apporter une réponse qui mérite qu'on s'y arrête. Au point de départ de son analyse, il y a un constat : génies, esprits, puissances de brousse, quel que soit le terme que l'on utilise, ont pour trait caractéristique de se manifester dans l'action de circuler, tantôt visibles, tantôt invisibles entre deux espaces hétérogènes, celui du village et celui de la brousse. Le village est peuplé d'humains, les personnes qui l'habitent et qui en ont la maîtrise sous certaines conditions^[191] : il faut sous-entendre que l'espace qu'ils ont fait leur, ils l'ont soustrait à la brousse et qu'ils ont fixé des règles qui garantissent la frontière, fût-elle fluctuante, entre les deux espaces. La brousse est peuplée de génies, les mares, les arbres creux, les termitières, les bosquets touffus, des amas rocheux isolés dans la savane et autres singularités du paysage, sont leurs lieux de prédilection. Comme on l'a vu, les naissances, les meurtres, mais aussi la chasse et la divination, impliquent, d'une manière ou d'une autre, la pénétration d'esprits de la brousse dans le monde des humains, pénétration qui correspond à une transgression de ceux-ci dans l'espace qu'occupent ceux-là. Nous apprenons ainsi que les génies de brousse sont les maîtres des différents gibiers (d'une manière générale, les animaux sauvages sont leur bétail) qu'ils protègent contre les chasseurs qui doivent de ce fait respecter certains interdits et exécuter à leur adresse des rites propitiatoires, non seulement pour ne pas rentrer bredouilles mais pour ne pas être eux-mêmes agressés, parfois mortellement.

Se fondant, notamment, sur des analyses de Michel Izard qui portent sur le rôle des génies de brousse chez les Mossi du Yatenga, mais cherchant à embrasser à tout le moins l'ensemble des cultures voltaïques, et en y adjoignant des sociétés des groupes linguistiques mande et kwa (notamment des Ewe du Sud-Togo dont il est le spécialiste), Klaus Hamberger avance une proposition très générale, qui est aussi en raison des termes dans lesquels elle est formulée, incontestablement d'ordre philosophique et dont il entend tirer les conclusions :

[...] le caractère distinctif du domaine des génies réside dans sa spatialité. Ceci ne signifie pas seulement que le passage « village-brousse » est réversible, mais qu'il entraîne une transformation de la perspective. Comme nous voulons le montrer, il constitue un modèle élémentaire de l'opération mentale qui fait naître l'espace, et dont le génie de brousse représente en un sens l'opérateur. L'ethnographie imaginaire de ce petit peuple nous semble en effet traduire une vaste réflexion sur l'expérience de l'espace. Or l'expérience de l'espace est l'expérience de l'autre ; et c'est dans les façons les plus extrêmes d'établir la relation à l'autre qu'interviennent les génies : le mettre à mort et le mettre au monde^[192].

On éprouve quelque difficulté à comprendre comment le génie de brousse peut être l'opérateur du processus mental qui fait naître l'espace et comment la réversibilité du passage village-brousse en serait comme un modèle élémentaire. C'est là une indication pour une déduction proprement

transcendantale que le chercheur peut se donner but mais à la condition de s'en donner les moyens. Parmi ceux-ci on pense d'abord à une réflexion sur l'esthétique transcendantale de Kant, mais aussi sur l'approche de l'espace d'un point de vue phénoménologique telle qu'elle est entreprise par Husserl dans *L'origine de la géométrie*, et c'est une perspective qui n'est nullement envisagée par l'auteur. On le comprend tant la tâche serait ardue.

Il me semble, à lire la suite du texte, qu'à la référence implicite faite ici à une forme *a priori* de la représentation de l'espace en laquelle je vois une totale abstraction, l'auteur substitue une idée plus modeste et plus adéquate : celle d'une expérience réfléchie certes, mais vécue de l'espace. Concrètement, il s'agit de l'espace géographique et culturel, c'est-à-dire déterminé par un marquage symbolique, tel qu'il est vécu par des hommes qui l'habitent, y naissent et y meurent et dans lequel s'exercent leurs diverses activités. De production, de consommation, de création et de destruction, chacune mettant en jeu une relation spécifique avec les puissances de la brousse.

« Une vaste réflexion », en effet, dans la mesure où elle s'applique à la totalité de l'expérience humaine, mais à partir de ce qui en elle et pour elle apparaît comme question, comme énigme. Je reprends ces termes qui sont ceux dont se sert Michel Cartry dans un autre texte consacré, lui, aux Gourmantché (population voltaïque du Burkina Faso), et qui est intitulé de façon très significative : « Du village à la brousse ou le retour de la question^[193] ». Un texte dont, de toute évidence, K. Hamberger fait grand cas et qui a, en partie, inspiré sa propre réflexion.

Chez les Gourmantché, lit-on, « l'espace sauvage et inculte nous apparaît plutôt comme une sorte d'espace référentiel nécessaire, dont on pourrait dire qu'il est introduit comme tiers entre "l'être" du village et sa question, chaque fois que cette question surgit comme une énigme. Il n'est pas le lieu de la réponse pour autant, mais se présente comme une sorte d'opérateur logique autorisant une certaine permutation des termes dans la structure même de l'énigme. » C'est en partant de cette hypothèse que M. Cartry se propose d'étudier les corrélations établies entre brousse et village. Il nous en donne une illustration très convaincante dans son traitement de la question du statut de l'enfant à sa naissance, question à laquelle fait écho celle que je crois implicitement contenue dans l'affirmation que « l'expérience de l'espace est l'expérience de l'autre ».

Dans le village, une grossesse arrive à son terme. Qui est cet étranger que l'on attend ? Qu'est-ce qu'il est ? Que peut-on savoir ? On, c'est la mère, le père, les proches parents et alliés et au-delà, tous les villageois, tout le monde. Il n'y a pas une seule réponse. Les représentations touchant à la procréation, l'idée d'une causalité transcendante attribuée à dieu (qui est le plus souvent conçu comme une puissance lointaine), le rôle de tel ancêtre, le choix du destin prénatal, sont autant d'éléments qui concourent à rendre compréhensibles la venue d'un nouveau-né et ce qu'il en est de la personne qu'il est appelé à devenir. Mais quand un étranger arrive, on ne se demande

pas seulement qui il est mais aussi d'où il vient. Les Gourmantché répondent d'abord, comme nombre de populations d'Afrique occidentale, qu'il est un être de l'eau (référence au liquide amniotique) et il est assimilé à un poisson, plus précisément à un silure.

Sorti de l'eau, l'enfant sur terre est un enfant de la brousse. Cela signifie, les conduites des adultes visant à le protéger (et à s'en protéger) ainsi que les rites qu'ils exécutent à cette fin le montrent bien, qu'il est étroitement associé ou, pourrait-on dire, jumelé^[194] avec un génie de la brousse d'une catégorie particulière (*pola*) qui cherche sans cesse à l'attirer à lui et le ramener dans son territoire. Il existe des signes de cette affinité de nature : le babil du tout petit est le langage des génies de brousse ; ceux-ci sont invisibles mais l'enfant peut les voir et les voit quand ils rôdent autour de lui. Car les génies ont des formes, mais ils sont difformes^[195]. Comme l'écrit K. Hamberger (*op. cit.*, p. 206), « tous [...] manifestent des anomalies anatomiques » : ils sont petits, disproportionnés, ils ont les pieds retournés, marchent à reculons, parfois ils n'ont qu'une jambe, un bras, un œil, voire un cheveu. Et il poursuit par cette observation très juste : « Toutes ces variations mobilisent deux motifs constants : l'inversion et le dédoublement (ou son corrélat, le redoublement)^[196]. » Ce n'est qu'au fur et à mesure de sa socialisation, quand il cessera de se traîner à quatre pattes et quand il commencera à parler, notamment, que la séparation de l'enfant d'avec les *pola* aura lieu et qu'il pourra se développer en conformité avec les normes de la collectivité à laquelle il appartient.

Si « lorsque l'enfant paraît », le poète salue avec attendrissement la « *Tête sacrée, Enfant aux cheveux blonds ! Bel ange / À l'auréole d'or* », lorsqu'il apparaît ici, il se présente d'abord comme un étranger inquiétant venant d'un espace qui est la brousse. Une brousse qui est toute proche jusqu'à être envahissante, car elle met à profit tous les types d'événement mentionnés (naissances, meurtres, accidents de chasse, etc.) et la nuit, temps où l'indifférencié règne, est propice à son intrusion dans l'espace villageois, car comme l'indique M. Cartry, elle s'avance alors « dans le village jusqu'à la limite marquée par la clôture de l'habitation, pénétrant même parfois dans ses interstices ». Elle est en même temps infiniment éloignée puisqu'elle est le territoire d'esprits, de puissances invisibles auxquelles l'enfant est étroitement lié aux premiers moments de sa vie ; d'abord par un rapport de complicité puis par une attirance troublante qui fait craindre l'enlèvement. La socialisation que nous venions d'évoquer va de pair avec l'assurance que l'enfant est fait pour rester avec les siens et que l'espace qu'il habite, qu'il va de plus en plus faire sien, n'offre plus de danger. Comme le note M. Cartry, il régnait d'abord « un sentiment d'insécurité [qui] n'est pas sans rapport avec le problème des limites mêmes du corps, l'appropriation d'un territoire rendant nécessaire, au-delà de l'apparente limite d'un corps que représente la peau, le marquage d'un espace corps ».

Qu'est-il, cet espace corps, sinon « le territoire villageois » et le vocabulaire utilisé pour le définir : peau de la terre, bouche, ventre, anus de la terre, dit

bien qu'il s'agit d'un enveloppement de cet ordre et non de simples métaphores. C'est dans ce langage des organes (vers la bouche, l'anus de la terre...) que le Gourmantché s'exprime « pour indiquer une intention de déplacement, respectivement vers l'ouest, l'est ou le milieu du village ». À la question que pourrait se poser le lecteur : que nous apportent les cultures africaines, notamment ces cultures voltaïques dont nous parlons, qui conduisent à penser la relation fondamentale à l'autre – l'altérité de l'enfant^{197} valant comme paradigme de toute construction du lien humain – en termes d'espace, un commencement de réponse vient d'être donné. Il sera mieux en mesure, je le crois, de juger de sa valeur en m'accompagnant dans une très brève incursion dans l'histoire de la pensée occidentale.

Chapitre IX

Le rapport à autrui comme problème philosophique

De l'Antiquité à la Renaissance, le problème ontologique de la relation moi-autrui n'avait pas lieu d'être posée. L'idée d'un moi logé dans l'individu conçu comme une monade dont on se demanderait comment elle entre en relation, ou comment elle communique avec les autres monades, n'avait pas de sens. La maxime qui était inscrite au fronton du Temple de Delphes consacré à Apollon et reprise par Socrate : « Connais-toi toi-même » était suivi par « et tu connaîtras l'univers et les dieux », ce deuxième membre de la phrase étant tout aussi essentiel que le premier. D'aucune façon, il ne s'agit d'une injonction à on ne sait quelle introspection du moi ou, comme l'écrit Jean-Pierre Vernant dans *Entre mythe et politique* à atteindre « un “je” caché, invisible à tout autre, et qui serait posé comme un pur acte de pensée ou comme le domaine secret de l'intimité personnelle. Le *cogito* cartésien n'est pas moins étranger à la connaissance que l'homme grec a de lui-même qu'à son expérience du monde ». Se connaître soi-même est un commandement moral : sache donc mortel que tu fais partie du cosmos et que tu ne peux t'égaliser aux dieux. Pour le Socrate de Platon, se connaître, c'est connaître sa finitude, c'est diriger son attention vers l'esprit, *noûs*, vers l'âme, *psuché*, qui sont des principes transcendants, supra-personnels.

Avec le christianisme apparaît dans l'ordre spirituel un mouvement d'intériorisation qu'illustre la formule de saint Augustin qui recommande à l'homme de rentrer en soi-même car « au cœur de la créature habite la vérité » qui est en elle et qui est lumière divine. Le *cogito ergo sum* de Descartes évoqué par Jean-Pierre Vernant constitue une rupture radicale avec l'intériorité augustinienne (mais sans doute pas pour le cartésien qu'était

Malebranche) car la certitude du « je pense, je suis » est une lumière naturelle et non la foi en Dieu (celui-ci serait-il trompeur, il ne saurait l'ébranler) et son statut de vérité corrélatif de la certitude subjective, est de servir de fondement aux vérités de la raison et donc de la science. Ce statut implique une opposition ontologique entre *res cogitans* et *res extensa*, la chose pensante et la chose étendue. On a certes affaire à une subjectivation du rapport à la vérité dans les théories de la connaissance qui accompagnent le développement de la science moderne qui naît alors avec Galilée, mais c'est un sujet transcendantal qui ne se confond pas avec le moi empirique.

C'est le moi de l'individu, le moi personnel auquel s'était tant intéressé Montaigne et que raillait un Pascal qui le trouvait haïssable. C'est aussi le moi des moralistes du XVII^e siècle, tel qu'il est dépeint peu glorieusement dans *Les maximes* de La Rochefoucauld, par exemple. Quand, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, naît la psychologie comme discipline scientifique expérimentale, l'identité du moi empirique, instance, en langage freudien, de l'appareil psychique et comportant une partie consciente et une partie inconsciente, cette identité qui se confond avec l'idée d'une permanence dans la durée, se met à vaciller et perd de son unité illusoire. Elle éclate en autant de morceaux, si j'ose dire, qu'il y a d'appareils de laboratoire et de batteries de tests distincts pour en mesurer les réactions aux stimuli, les aptitudes et les performances diverses. Du coup, c'est la notion même de moi en tant que principe d'unité d'un sujet, qui devient problématique et son questionnement fait retour à la philosophie. Les philosophes s'interrogent : qu'en est-il de l'identité du moi si l'on réduit la subjectivité à une intériorité sans contenu autre que le flux de conscience ? La (ou une) réponse est que l'on a affaire à des états de conscience qui se succèdent dans le temps vécu et dont le contenu, constitué par les objets de la perception sensible et de l'activité intellectuelle, est appréhendé par le sens interne (la réceptivité), si l'on se réfère à l'esthétique transcendantale de Kant, ou bien par l'intuition phénoménologique, si l'on se réfère à la philosophie d'Edmond Husserl.

Le moi de Descartes à Husserl

Dans son célèbre article *La transcendance de l'Ego*, Jean-Paul Sartre (1936) reprend le concept d'intentionnalité dont l'importance est cruciale dans la phénoménologie husserlienne. Il s'en sert pour « sortir », si l'on peut dire, l'Ego de la conscience qui, dans son jaillissement spontané, se porte « vers les choses mêmes », vers son moi comme vers le moi d'autrui qui se montre dans le champ de son expérience du monde. La conscience est dans son être conscience de quelque chose et il pense ainsi échapper au solipsisme, écueil sur lequel viendrait buter la pensée idéaliste qu'est la philosophie transcendantale. Pourtant il suffit de lire les *Méditations cartésiennes* de Husserl pour mesurer les efforts déployés par l'auteur pour fonder en raison, à

partir de la sphère transcendante du sujet méditant (c'est pourquoi il revendique une inspiration cartésienne tout en prétendant la dépasser), la relation entre l'Ego, le moi, la personne et autrui, l'autre concret, que ce soit à l'intérieur de sa propre communauté, sa propre culture ou avec les communautés et les cultures autres.

Dès l'introduction à cette « méditation » où il confronte l'attitude phénoménologique au *cogito* cartésien, Husserl relève ce qu'a d'étrange pour lui la démarche de l'auteur du *Discours de la méthode*. Nous lisons ceci : « En fait de réalité absolue et indubitable, le sujet méditant ne retient que lui-même en tant qu'*ego* pur de ses *cogitationes*, comme existant indubitablement et ne pouvant être supprimé même si ce monde n'existait pas. Dès lors le moi ainsi réduit réalisera un mode de philosopher solipsiste. » Plus loin, dans la V^e Méditation qui est sous-titrée « Détermination du domaine transcendantal comme “intersubjectivité monadologique” » et qui commence par un « Exposé du problème de l'expérience de l'autre ; l'objection du solipsisme », il écrit ceci : « Le problème se présente donc, d'abord, comme un problème spécial, posé au sujet “de l'existence d'autrui pour moi”, par conséquent comme problème d'une théorie *transcendantale de l'expérience de l'autre*, comme celui de l'*Einfühlung*⁽¹⁹⁸⁾. »

On ne saurait marquer avec plus de clarté et plus de fermeté tout ce qui sépare la position phénoménologique de celle de Descartes. Husserl la qualifiait d'étrange, mais il peut sembler que la sienne propre l'est tout autant. En effet, il suffit de prendre en considération le fait suivant : le problème de la relation avec autrui du sujet pensant appréhendé dans sa pure intériorité, autrement dit, dans sa relation avec l'autre comme sujet également pensant, ne se posait pas pour Descartes. Il n'y avait pour lui, et pour les philosophes et savants de son temps, nul besoin de mettre en question la communauté des esprits pour fonder la connaissance sur des bases indiscutables. Dans sa philosophie, l'universalité du « je pense », une fois passé le moment du doute hyperbolique, était une évidence du même ordre que celle des vérités mathématiques. Alors pourquoi cette question se posait-elle du point de vue de Husserl pour qui il était impossible en toute rigueur de l'ignorer ? Quelle raison la rendait nécessaire ? En dehors de l'exigence découlant des principes de la phénoménologie telle qu'il la concevait, c'est-à-dire enracinée dans l'expérience vécue d'un moi, d'un Ego transcendantal corrélatif d'un monde originaire, antépédicatif, il me semble qu'une explication plus large peut être avancée. Elle est d'ordre historique.

Husserl était en effet le philosophe d'un xx^e siècle en crise, une crise qui avait touché les fondements sur lesquels était bâtie la science, notamment, la mécanique classique, mais aussi, et cela le touchait de plus près, les mathématiques, domaine alors marqué par l'opposition entre le logicisme de B. Russell et l'intuitionnisme de Brouwer. Cet ébranlement dans l'édifice des sciences s'inscrivait dans une crise plus profonde qui minait la tradition philosophique elle-même, comme l'expose une des dernières œuvres de

Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Dans le milieu des années 1930, le philosophe prenait la mesure, sur le plan moral et culturel de ce qui avait été nommé « la conscience européenne^[199] », de la terrible menace qui pesait sur ce qui pour lui était la civilisation de l'Occident telle qu'elle s'était transmise depuis l'Antiquité. Cette civilisation qui, après avoir subi l'effondrement tragique de la Première Guerre mondiale, allait sombrer dans la crise totale, économique, sociale et politique d'où allait sortir la Deuxième Guerre mondiale.

Il n'est pas question ici de suivre le difficile cheminement de la pensée de Husserl sur le rapport de moi à autrui telle qu'elle se développe dans les *Méditations cartésiennes*. Je dois dire qu'au fil de la lecture il devient à proprement parler vertigineux. Ce sont de véritables tours de force logico-phénoménologiques (car la démarche se révèle à la fois déductive et inductive) auxquels il doit se livrer pour « constituer » le corps – *illic*, là-bas, dans l'espace – et la personne de l'autre dans leur altérité comme objets pour ma conscience, et mon corps – *hic*, ici – (il les désigne comme formant une monade), et en même temps comme mon semblable. Pour indiquer tout ce qui le sépare de Descartes, je m'en tiendrai à ce qui est essentiel au propos qui est le mien et que résume bien cette phrase extraite d'une étude consacrée par Paul Ricœur en 1954 à cet ouvrage : « Alors que Descartes transcende le Cogito par Dieu, Husserl transcende l'Ego par l'alter ego ; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la véracité divine. » J'ajouterai que la conception phénoménologique du temps subjectif^[200] comme dimension privilégiée de la conscience, de la subjectivité transcendantale, accentue encore le sentiment du risque qu'elle vienne buter sur l'obstacle du solipsisme dans lequel l'absence du monde – du monde objectif – pourrait l'enfermer.

De l'Ego monadique à l'intersubjectivité qui est, elle, inter-monadique, de là, à la communauté et à la culture dont chaque Ego pourrait se sentir et se déterminer activement comme un membre solidaire, il y a décidément un pas que la philosophie phénoménologique a ou aura eu (si l'on juge qu'elle a réussi) bien du mal à sauter. Les théories classiques de l'économie peuvent se donner comme objets premiers l'individu, réduit à l'*homo economicus*, d'une part, le marché où se fait la rencontre avec le collectif et où a lieu l'interaction avec les autres individus (dont l'une des bases serait la loi de l'offre et de la demande), d'autre part, mais en irait-il de même, sur le plan philosophique, pour le duo formé par Ego, transcendantal ou empirique et la communauté et/ou la société ? L'emploi de ces deux termes par Husserl fait songer au couple *Gemeinschaft/Gesellschaft*, le titre de l'ouvrage bien connu du sociologue allemand Tönnies (1887) qui, les avait distingués pour les opposer^[201] et en faire des concepts fondamentaux de la sociologie.

L'idéalisme transcendantal de la phénoménologie pas plus que le libéralisme économique d'Adam Smith n'offre une réponse satisfaisante à une question qui relève, à nos yeux, d'une théorie anthropologique ou, si l'on

préfère, d'une anthropologie générale. Et j'ajouterais que son sens même n'a pas été complètement élucidé par ceux qui l'ont soulevée. Car l'individu incarné, celui qui diffère de l'autre non *solo numero*, pour le dire à la manière de Leibniz, n'est pas une entité opposable à la société comme à une entité autre dont elle serait séparable (que ce soit sur le plan biologique – un corps vivant solitaire n'est pas concevable – ou sur le plan psychique), pas plus que la société, comme telle, ne peut être opposée à l'individu comme s'il n'était pas une partie d'elle-même. Si l'individu s'oppose à la société, c'est bien en tant qu'il en fait partie, ou si l'on préfère, qu'il en est partie prenante.

Il faut qu'il y ait socialisation avant qu'il y ait individualisation, c'est-à-dire, comme on l'a vu dans les analyses précédentes, que le nouveau-né soit accueilli dans la société devant laquelle il se présente d'abord comme un étranger venu d'un ailleurs, d'un espace autre dans lequel il a statut de puissance, avant que toutes les composantes de la personnalité qui sera la sienne se mettent en place. Ces composantes, ou si l'on préfère, ces principes spirituels, puisque c'est de l'âme qu'il s'agit, dont le nombre et la nature varient selon les cultures, manifestent en elle la présence d'instances du dedans : tel ancêtre nommément désigné et qui est son répondant dans son lignage, et d'instances de l'ailleurs auxquelles sont assignés des lieux particuliers : tel marigot, tel bief d'un cours d'eau, tel bosquet, telle colline, tel amas rocheux... C'est alors que l'individu que devient l'enfant au terme des rites d'accueil, trouvera sa place dans sa famille, dans son village et dans la société qui englobe les diverses communautés en lesquelles elle se divise. C'est en son sein qu'il aura à faire face au destin singulier qui est le sien et qui, dans un certain nombre de cultures, a été déterminé par le choix prénatal que, dans la génération précédente, l'un des deux parents, souvent la mère, a fait pour lui.

Nous revenons maintenant à la formule de Klaus Hamberger : « Or l'expérience de l'espace est l'expérience de l'autre. » Observons d'abord qu'il ne s'agit pas d'une expérience vécue, comme il peut y avoir une description phénoménologique d'un vécu de l'espace, par exemple, celle dont nous trouvons de belles illustrations dans *La phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty. L'altérité dont il est question dans cette formule est à chercher, ce que fait l'auteur, dans les rapports entre le village et la brousse et dans la circulation entre deux espaces hétérogènes entre lesquels, pour l'être humain, se joue, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, l'alternance des formes d'identité qu'il aura à revêtir selon les circonstances pour lui les plus décisives – des événements imprévus qui surviennent ou bien des étapes rituellement fixées du cycle de vie – qui marqueront son existence. En effet, à la socialisation à l'entrée de la vie, par les rituels, les apprentissages divers, celui du langage et, notamment, des appellations de parenté, correspond une territorialisation (au sein de l'espace d'habitation et des diverses constructions attenantes, de l'espace du village, des champs de case, des terres de cultures, de pâture, des réseaux de chemins...) qui en protège le statut. L'intrusion, dans

les moments que nous avons indiqués (naissances, meurtre, accidents de chasse, etc.) des génies de la brousse, comporte, elle, une désocialisation qui est aussi une déterritorialisation. Citons encore K. Hamberger :

Le passage entre village et brousse [...] est une transformation de l'espace tout entier. Le corps du génie, image à la fois diminuée, inversée et distordue du corps humain, signe cette transformation : à l'instar des anamorphoses, son anatomie déformée indique la projection d'un espace dans l'autre. Mais si le génie "transporte" ainsi l'espace de brousse dans l'espace des humains, cette opération aboutit à détacher un être humain de son repère habituel pour l'intégrer, voire l'enfermer dans l'espace de l'autre^[202].

Bien que le recours à la notion de « projection d'un espace dans l'autre » me paraisse prêter à discussion, je pense que cette analyse exprime bien l'idée de déterritorialisation, car c'est cela que signifie être détaché, pour ne pas dire extirpé de son refuge habituel, pour être enfermé, enveloppé dans l'espace de l'autre, espace imaginaire de médiation nécessaire entre gens de soi et les « autres » et qui ne peut être que menaçant. La menace émane des êtres de brousse auxquels sont attribués des formes et des comportements étranges correspondant, comme le dit Michel Cartry, à des questions énigmatiques posées dans l'espace villageois. Sur qui pèse-t-elle ? Nous avons vu qu'elle concerne un corps, un moi qu'on peut appeler un moi-territoire à l'instar de ce qui a été désigné comme un *moi-peau*, dont le concept a été forgé par le psychanalyste Didier Anzieu. Dès les premières lignes par lesquelles l'auteur l'introduit, on ne peut qu'être frappé par la pertinence de ce rapprochement :

En mettant l'accent sur la peau comme donnée originaire à la fois d'ordre organique et d'ordre imaginaire, comme système de protection de notre individualité en même temps que comme premier instrument et lieu d'échange avec autrui, je vise à faire émerger un autre modèle, à l'assise biologique assurée, où l'interaction avec l'entourage trouve sa fondation et qui respecte la spécificité des phénomènes psychiques par rapport aux réalités organiques comme aux faits sociaux [...]^[203].

Nous avons là affaire à une véritable analogie et non à une métaphore. Le moi-territoire, donnée originaire, n'est évidemment pas une donnée d'ordre organique mais, pourrait-on dire, vitale-sociale et en même temps d'ordre imaginaire puisqu'il partage une frontière mouvante avec l'espace de l'autre qu'il peuple de ses fantasmes... Les deux autres attributs ou plutôt les deux fonctions attribuées au moi-peau, le système de protection de son individualité et le lieu d'échange avec autrui dans toute son ambivalence, conviennent de façon adéquate au moi-territoire. Un moi-territoire qui n'est pas un individu, c'est-à-dire qui n'est pas exclusif, ni un collectif dans lequel l'individu se perd, mais une instance à la fois individuelle et collective. Sa surface n'est pas fixe, elle est une « peau » qui est extensible au « corps social », c'est-à-dire à l'unité pertinente du groupe social de référence (lignage ou segment de lignage ou encore, quartier de village ou village, etc.) et qui est aussi réduite à la dimension d'un individu, toujours sujet à une possible déterritorialisation.

Une autre société appartenant également à l'aire culturelle voltaïque, les

Kasena du Burkina Faso, nous offre une illustration de ce que nous nommons moi-territoire collectif. Elle paraîtra d'autant plus éclairante qu'elle nous met en présence d'une notion fondamentale pour nombre de sociétés voltaïques : elle est nommée « peau de la terre ». L'analyse nous en est donnée dans un ouvrage remarquable que nous devons à l'ethnologue africaniste Danouta Liberski-Bagnoud⁽²⁰⁴⁾. Ce que dans le titre de son livre elle appelle « les dieux du territoire » s'applique, notamment, à « des bosquets sacrés implantés dans le territoire villageois ». Ces sites sacrés s'opposent foncièrement aux génies de la brousse dont nous avons parlé et c'est pourquoi nous avons émis des réserves sur l'idée de projection qui suppose une distinction et une séparation radicale entre les deux espaces. Nous sommes ici en présence d'une notion tout à fait centrale pour comprendre la relation vitale (elle se manifeste sur le plan rituel et a un fondement cosmologique) entre le groupe social, les personnes qui en font partie et cette puissance qu'est la « peau de la terre ». L'ethnologue précise que : « Ni terre de brousse ni terre de village, les “peaux de la terre” échappent à l'opposition entre brousse et village. » En fait, la suite du texte le montre, ce lieu sacrificiel surmonte l'opposition de ces deux espaces en vertu du caractère cosmique (qui tient au lien entre le ciel et la terre tel qu'il est énoncé dans le mythe kasena) des fonctions du « maître de la terre » dont les rites permettent de relier une « peau de la terre » à la source même de la fécondité des humains, de la terre et des animaux. Il appartient au lignage maximal, défini comme le groupe de descendance qui constitue l'unité pertinente dans l'organisation sociale et territoriale des Kasena, d'entretenir des liens sacrificiels avec ce lieu dont le nom (*tangwam*) signifie donc « peau de la terre ». Il est défini en ces termes par l'ethnologue : « [...] il est le lieu de dépôt spécifique du souffle et de la vie de tous les membres du lignage maximal. » Citant des expressions employées par ses informateurs, elle ajoute : « c'est là que nous respirons [...] c'est la place de notre nez. » Les rites sacrificiels qui y sont accomplis « traitent de questions liées à ce qu'on appelle, dans le langage figuré, un “territoire”. Offrandes des prémices, régulation de la pluie, “fermeture” de l'espace habité lorsqu'une maladie circule dans la région [...] exclusion des sorciers [...]. » On ne saurait mieux décrire un moi-territoire par où *respire* la vie de chacun, de la naissance à la mort, et qui sert de protection contre les calamités de tout ordre à l'ensemble de ceux qui y sont liés par des obligations sacrificielles qui découlent de leur appartenance à un groupe de descendance défini. Cela comprend les calamités que nous disons naturelles et celles en lesquelles nous voyons des maux qui ont leur origine en nous-mêmes.

Un système de pensée africain

Les divers matériaux ethnographiques dont nous avons fait état, nos commentaires sur la portée des analyses que nous ont données les auteurs que

nous avons suivis, permettent, croyons-nous, d'apercevoir le cadre dans lequel s'esquisse un système de pensée africain – ou disons voltaïque, mais sans vouloir le borner à cette seule aire culturelle – dont nous pouvons dessiner les contours. En partant de la problématique qui se dégage de l'examen des rituels imposés au meurtrier, nous avons affirmé l'existence d'une réponse philosophique africaine à la question des rapports entre moi et autrui. Nous avons aussi rappelé que ces termes de *moi* et d'*autrui* expriment des notions abstraites qui appartiennent assurément à la culture philosophique occidentale. Mais elles y ont trouvé la place qui est la leur seulement à une période somme toute récente de son histoire marquée par des crises qui touchaient aux fondements de la science et plus profondément aux fondements mêmes de la civilisation européenne.

La pensée africaine, si l'on accepte cette expression qu'ont faite leur les philosophes africains, n'a jamais eu à se poser, pas plus que la pensée de l'Antiquité classique, la question pour elle inconcevable, totalement dépourvue de sens, du solipsisme. Elle ne sépare pas l'être de la personne de l'être social, les principes vitaux dont l'individu hérite ou qu'il reçoit à sa naissance, des forces invisibles qui gouvernent le monde, la terre et tout ce qui est et vit à sa surface. Et surtout, elle fait de l'espace, dans sa dualité essentielle d'espace habité, cultivé, plus ou moins maîtrisé dans lequel se déploient les activités des humains, d'une part, et d'espace sauvage peuplé de puissances qui sont des puissances de vie comme de mort, d'autre part, la dimension privilégiée⁽²⁰⁵⁾ permettant à la société de comprendre le monde et de se comprendre elle-même. Rendre le monde intelligible, c'est le rendre accessible à un savoir, lequel repose sur une mise en ordre, une classification des objets du monde sensible (ce que Lévi-Strauss a appelé « la science du concret ») et est orienté en direction de ses usages pratiques. On peut dire de ce savoir qu'il comprend l'ensemble de connaissances que les anthropologues ont l'habitude de ranger sous la rubrique des ethnosciences.

Mais il est tout aussi essentiellement communication avec le monde invisible. Celui des entités et des puissances en général et, notamment celles de la brousse sur lesquelles ont prise les diverses formes d'actions rituelles – incantations, offrandes, sacrifices, etc. – et les différents procédés divinatoires. Ceux-ci sont aussi en un sens des techniques, comme le sont les techniques pour transformer la matière à des fins utilitaires, lesquelles ne sont jamais dépourvues d'aspects rituels en raison des valeurs symboliques dont elles sont investies. Au premier chef on peut mentionner les outils et les arts du feu qui sont ceux du forgeron, et bien sûr les armes et les divers « médicaments » ou fétiches du chasseur, les deux spécialistes dont l'activité est intimement liée aux forces de la brousse. Et c'est en vertu de ce lien qu'ils ont l'un et l'autre un rôle social éminent à remplir et notamment dans l'organisation et la direction des rituels initiatiques, ceux qui ont pour finalité le passage à l'âge d'homme et mettent en jeu la société comme une totalité, comme ceux qui n'engagent que les membres d'une association secrète constituée à des fins particulières.

L'initiation est le temps où les néophytes (selon les cas, il peut s'agir de tranches d'âge bien définies ou de groupes d'enfants avec de grands écarts d'âge en raison de la périodicité irrégulière de la tenue des sessions) sont conduits en brousse, lieu où le changement de statut de l'enfant, sa « renaissance », s'effectue, selon le schéma le plus répandu, par un passage à l'état de mort symbolique. Cette mort est l'œuvre de puissances invisibles, ancêtres et/ou génies de brousse qui, dans un grand nombre de sociétés africaines, sont présentifiées par des masques, des instruments de musique, tambours, balafons, flûtes, clochettes et rhombes.

Ce détour nous ramène à la problématique de la relation moi/autrui envisagée dans la perspective anthropologique. L'enfant à sa naissance, nous l'avons vu, est un étranger, son lieu d'origine, son identité font question. Il va donc falloir le faire entrer dans l'ordre humain, le territorialiser et le socialiser. La socialisation est un processus plus ou moins long dont le moment crucial, après les rites de naissance, est le rituel de l'initiation qui vient d'être évoqué. Alors se rejoue pour le petit d'homme la relation avec le grand Autre, mais en sens inverse, si l'on peut dire. De représentant de l'altérité qu'il était à sa venue au monde et donc objet d'inquiétude, il va devoir comme initiant être soumis à la loi du grand Autre, connaître l'effroi mortel devant l'apparition des représentants des puissances invisibles. Les adultes lui imposent cette épreuve afin de pouvoir le reconnaître comme l'un des leurs et lui conférer ce qu'on pourrait appeler une pleine citoyenneté, comme membre de la communauté locale, comme membre de son clan avec les droits et devoirs que ces diverses appartenances impliquent. C'est à ce prix que la sociabilité est possible.

Ce prix serait rabaisé et sa valeur presque niée, si l'on tient l'ensemble du rituel initiatique centré sur la mort dite symbolique du néophyte, pour une mise en scène plus ou moins spectaculaire par laquelle une société chercherait à faire sentir aux intéressés (et s'en convaincre elle-même) toute l'importance qu'elle accorde à ce moment crucial de la vie collective où elle procède à l'intégration en son sein de nouveaux membres. Ce serait comme si l'on prétendait à la limite effacer la distinction entre symbolique et imaginaire au profit de ce dernier. De façon tout à fait significative, c'est sous la plume de Lévi-Strauss qui porte là sur le rite un regard quelque peu différent de celui qu'il aura dans le « Finale » de *L'homme nu*, qu'on peut lire ces lignes :

Dans les sociétés à rites d'initiation, la naissance et la mort offrent la matière d'une conceptualisation riche et variée, pour autant qu'une connaissance scientifique tournée vers le rendement pratique – qui leur manque – n'a pas dépouillé ces notions (et tant d'autres) de la majeure partie d'un sens qui transcende la distinction du réel et de l'imaginaire : sens plein dont nous ne savons plus guère qu'évoquer le fantôme sur la scène réduite du langage figuré. Ce qui nous apparaît donc comme engluement est la marque d'une pensée qui prend tout bonnement au sérieux les mots dont elle se sert, alors que, dans des circonstances comparables, il ne s'agit pour nous que de « jeux » de mots^[206].

Ce texte souligne avec des mots qui frappent par leur justesse, et j'ajouterais leur sensibilité, comment dans ces rites du cycle de vie, la plénitude de sens va de pair avec l'intensité du vécu. Un vécu profondément collectif au sens où chacun des membres du groupe impliqué dans le rituel y participe de tout son être, mais il ne s'agit nullement, comme l'écrit à juste titre Lévi-Strauss, d'un engluement de la pensée dans la praxis ou d'on ne sait quelle fusion de l'individu qui se perdrait dans le groupe. C'est au contraire la fabrication de la personne qui se fait dans et par le rituel initiatique.

Les sociétés africaines n'ignorent nullement l'individu, sa liberté (ce mot, ce concept, s'il devait être traduit en moundang, serait rendu par l'expression « mon corps est mien »), son désir d'indépendance qui peut le conduire à rompre avec sa communauté, partir dans l'errance, battre la brousse pour éventuellement finir, à la faveur d'une rencontre avec des compagnons de fortune, par fonder une communauté nouvelle, un village ou un royaume. Nous avons envisagé plus haut cette situation à propos de la fondation de certains États d'Afrique occidentale. La sociabilité que l'on peut définir comme la capacité des humains de s'accepter, d'accepter le destin qui les oblige de vivre ensemble conformément à des règles et à des procédures qui en sont les conditions de possibilité, n'est jamais donnée une fois pour toutes pour n'avoir plus qu'à se transmettre de génération en génération. La sociabilité va de pair avec l'insociabilité, son autre négatif qui s'agite en elle-même. En définitive, la question n'est pas de savoir comment le moi peut entrer en relation avec l'autre, comment il peut communiquer avec son semblable. La question, peut-être plus radicale, est de savoir comment une société qui n'est pas un super-organisme mais un ensemble constitué de sous-ensembles définis par des critères spécifiques de classement et, en dernière analyse, constitué d'individus qu'elle doit socialiser, est possible.

Les exhortations si courantes aujourd'hui dans les médias et le discours des politiques comme des intellectuels et des spécialistes qui se réclament des sciences humaines, à réfléchir au vivre ensemble, à repenser radicalement les changements nécessaires pour « fabriquer ou refabriquer société » afin de porter remède aux désordres qui mettent ces valeurs en péril, abstraction faite de leur naïveté car de telles choses ne se décrètent pas, trahissent néanmoins une angoisse collective devant un objet qui semble se dérober et qu'on peut bien appeler le socius. Parmi les grands philosophes qui ont marqué un intérêt soutenu pour l'anthropologie, Emmanuel Kant est l'un des rares à s'être interrogé non pas sur le contrat ou le pacte au fondement d'un ordre social et politique, mais sur la sociabilité elle-même. Le point de vue qu'il développe vaut donc que l'on s'y arrête avant de conclure cet essai.

C'est dans l'opuscule déjà mentionné, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*⁽²⁰⁷⁾, que le philosophe, sollicité de s'expliquer sur sa conception de l'histoire de l'espèce humaine dont le but final serait la réalisation de la constitution politique la plus parfaite possible, emploie cette expression quelque peu surprenante d'*insociable sociabilité*. Si nous nous

arrêtons ne serait-ce que fort brièvement sur la quatrième proposition formulée dans cet opuscule, nous ne pouvons pas ne pas être tentés de voir un Kant quasi hégélien^[208] dans la manière dont il conçoit la dialectique des rapports entre raison et nature, c'est-à-dire entre le rationnel et le réel.

« *Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette Société* [les italiques sont de l'auteur] – J'entends ici par antagonisme *l'insociable sociabilité* des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. » Dans la formulation de cette dualité de penchants contraires qui habitent au cœur de l'homme, on serait tenté de reconnaître une référence plutôt ironique aux notions d'attraction et de répulsion de la physique newtonienne^[209]. Mais il est certain que sans cet antagonisme qui oppose l'homme à lui-même, l'individu, selon Kant, demeurerait apathique, plongé dans un état presque végétatif ; il serait comme un doux agneau immergé dans le troupeau et qui, tout comme le troupeau, ne donnerait que peu de valeur à l'existence. Il lui suffit d'exister sans que le sentiment de l'existence ne vienne en quoi que ce soit le troubler dans son être. Dans un tel état, l'homme ne comblerait pas « le néant de la création en considération de la fin qu'elle se propose comme nature raisonnable ». Remercions la nature, nous dit Kant, qui a mis en nous vanité, envie, désir de possession et de domination. Il faut donc comprendre que c'est la nature qui est raisonnable (disons plutôt : qui porte en elle – ou bien qui est en soi – la raison) et que l'homme doit à ces penchants mauvais qu'elle a mis en lui d'être en mesure de « combler le néant », le néant de sens de son rapport originaire avec l'être. Ces penchants éveillent en chacun de nous des dispositions (celles qui nous font tendre vers le bien) qui autrement resteraient en sommeil. « L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde. »

Mais nous sommes aux antipodes d'une théorie de l'harmonie préétablie ou même, bien qu'il faille, selon lui, l'envisager, de l'idée qu'il existe un plan caché de la providence qui, de toute façon, finirait bien par se réaliser et tenir les promesses dont se nourrit l'espoir « raisonné » en des temps meilleurs et en un homme meilleur. Nos dispositions morales sont assurément, nous dit Kant, celles d'une nature raisonnable, toutefois elles ne garantissent nullement que l'homme historique tel que nous le connaissons et tel que nous l'observons présentement réussisse à s'élever à la hauteur de son destin. Et donc à édifier un système social, une organisation économique et un état politique qui correspondent tant soit peu à cette cité des fins que la philosophie kantienne définit comme une exigence – une tâche infinie – que nous dicte la raison pure pratique.

Conclusion

Bien loin de l'optimisme qui fut celui de la philosophie politique à l'âge des Lumières, et dont nous venons de voir à quel point il est mitigé dans la pensée kantienne, le monde actuel nous a également forcés à nous déprendre de la dialectique hégélienne aussi bien que du matérialisme dialectique de Marx et de son horizon de dépassement des contradictions dont est faite l'histoire humaine. L'histoire qui est réellement advenue et qui est ce qu'elle est. Elle n'est assurément pas une théodicée et nul ne peut dire vers quel avenir elle nous dirige sinon vers une capacité croissante d'autodestruction.

Occidentaux anciens colonisateurs, comme Africains (ces Noirs dont nous nous targuons d'avoir accéléré ce que nous appelions l'évolution mais insuffisamment, à en croire le discours de Sarkozy à Dakar), nous sommes aujourd'hui inextricablement mêlés dans un monde désorienté et en plein remue-ménage de cultures demeurées tout à la fois diverses mais tendant inexorablement à une uniformité qui s'impose à elles et qu'elles vivent de plus en plus mal et dans une nostalgie qui semble incurable. Une nostalgie qui nous confronte à un paradoxe car nous ne savons pas au juste vers quel passé elle nous renvoie qui aurait les couleurs d'un âge d'or que chacun peut désigner à sa guise puisque nous fait défaut le critère indiscutable du moment où l'histoire, comme le dit Marx, s'est mise à avancer par ses mauvais côtés.

Nous ne nous sommes pas encore vraiment relevés des meurtrissures que les deux Guerres mondiales nous ont infligées, à nous comme aux peuples colonisés qui y ont été plongés par nous de force. De ces meurtrissures infligées à la raison elle-même et que les décennies de prospérité de l'après-guerre auraient plutôt aggravées, comment pensons-nous pouvoir nous guérir et reprendre on ne sait quelle marche vers un progrès – dont plus personne ne nous dit en quoi il consisterait aujourd'hui – sinon par la fuite en avant que les succès des sciences et des techniques ont permis, comme ils avaient permis

les désastres du siècle passé. Succès que nous promettent encore et encore les résultats attendus des dernières « révolutions » numériques et que des pouvoirs publics impuissants encouragent tout en faisant mine de vouloir en modérer un tant soit peu les effets. Et ce, disent-ils ou essayent-ils de nous faire croire, dans le but de « sauver la planète », c'est-à-dire maintenir pour les humains les conditions d'une vie digne sur une Terre qui, de toute façon, se passera fort bien de l'homme pour poursuivre encore bien longtemps son mouvement dans l'espace.

Sans doute Hegel, qui n'avait rien d'un philosophe visionnaire – une telle attitude étant tout à fait incompatible avec la démarche à l'œuvre dans la pensée dialectique qui s'exerce sur ce qui est advenu^[210] – a-t-il dû considérer avec une certaine dose de méfiance ce que pouvait réserver à l'Europe l'avenir économique et politique. On sait qu'il voyait se dessiner ses contours plutôt sombres, mais dans son pantragisme converti en panlogisme, il ne pouvait assurément imaginer, pour lui emprunter son langage, la dissolution complète de la substance éthique des nations qui se proclamaient les plus avancées du point de vue politique, comme du point de vue culturel et, en un sens, l'étaient. En fait de rationalité étatique, le vingtième siècle, après la catastrophe collective de la Première Guerre mondiale, a enfanté des monstres et c'est dans sa patrie que le plus abominable de ces États (parmi d'autres absolument abominables dans d'autres parties de l'Europe) a sévi, manquant de souiller à jamais ce qui a nom d'homme sur cette planète.

Achevons cette étude sur le constat que l'espèce humaine, au terme qui semble proche (même si d'importantes fractions de la population de nombreux pays s'y raccrochent avec obstination et agressivité) de l'ère des États-nations et au cœur des désordres économiques et financiers de la globalisation, est aussi désunie que jamais, comme en témoignent l'impuissance des institutions internationales aussi bien que celle des unions régionales dont l'Union européenne donne sans doute l'un des exemples le plus déplorable. Mais l'humanité est désormais une au sens où elle est unifiée dans son commun et compétitif effort pour progresser dans la domination de la nature afin de connaître encore et encore la croissance à tout prix et, en même temps, négativement par la peur, les angoisses qu'elle conjure comme elle peut.

C'est ainsi que nous nous tournons vers les sciences et vers les arts. J'observe que les arts que l'on appelait il y a peu primitifs et plus récemment « premiers » pour une raison, à vrai dire, que je ne comprends pas (faut-il montrer qu'on est humaniste, peut-être en opposant primauté – ou primarité – à primitivisme ?), tiennent à cet égard une place de toute première importance. Elle est même croissante depuis que l'Occident, grâce à ses artistes d'avant-garde, en avait reconnu il y a maintenant plus d'un siècle, plus que sa beauté (exception faite des cas proches de nos canons esthétiques comme l'art du Bénin, la statuaire d'Ife et certaines représentations de la femme chez les Tschokwe d'Angola), sa puissance expressive qui, au contraire, avait mis en cause nos critères classiques d'évaluation du beau. Quant aux sciences, il est

possible qu'on leur demande non seulement les moyens de vivre mais de survivre et peut-être en fin de compte, les moyens de surmonter les limitations qu'on crut à jamais être celles de la condition humaine. Des arts, plus modestement, on attend des raisons de croire, sinon à la grandeur perdue du génie créateur qui semble réservée aux prouesses des technologies dites innovantes, à on ne sait quelle forme de créations post ou post-postmodernes dans lesquelles souvent l'autodérision s'impose.

Que dire de l'Afrique noire qui, dans ce monde que l'Occident domine de moins en moins et aussi fascine de moins en moins, peine à trouver la place qui lui revient comme civilisation car la puissance économique et l'influence politique dans ce qu'on appelle « le concert des nations » lui font défaut ?

Après trois-quarts de siècle environ d'administration coloniale, directe ou indirecte et plus d'un demi-siècle d'indépendance des pays africains, on ne peut pas proclamer un bilan qui soit globalement positif, pour parler comme les dirigeants du dernier Parti Communiste stalinien en Occident qui niait envers et contre tout la faillite du système soviétique. L'abolition du régime colonial décidée par ceux qui l'avaient installé⁽²¹¹⁾ et le palimpseste que constitue la carte de l'Afrique moderne des États indépendants témoignent de la permanence du découpage territorial grossièrement arbitraire qui fut imposé par le rapport de force entre puissances colonisatrices à l'époque de la Conférence de Berlin (1885-1886), évoquée plus haut. Et surtout de l'une de ses stipulations principales : l'occupation militaire, même légère (avec le symbole dérisoire d'un mât bien planté pour que flotte le drapeau national du pays « conquérant ») vaut titre de « propriété ». Un découpage qui fut aussi, à quelques exceptions près, maintenu par les États indépendants qui mesuraient les risques qui auraient pu résulter d'actions militaires et même simplement diplomatiques pour obtenir une modification des frontières. Malgré cette prudence, cet attentisme résigné, que voit-on aujourd'hui ?

Sur le plan des régimes politiques, des despotismes un peu partout (comme si les gouvernants africains avaient voulu, sans le savoir, donner raison à Hegel), certains assortis de népotisme ouvertement assumé, des situations de guerre à n'en plus finir, des coups d'État, des avancées de l'islamisme radical dans tout le Sahel et même plus au sud, soutenues par l'Arabie saoudite, les Émirats et quelques autres États musulmans. Sur le plan de la gestion, beaucoup d'incompétence, ou plutôt de choix mal orientés par les chefs d'État, leurs ministres ou leurs conseillers car les personnes véritablement compétentes ne manquent assurément pas en Afrique noire. Il est impossible, par ailleurs, de passer sous silence toutes les complications politiques, à l'intérieur du pays comme dans les rapports internationaux, qui sont liées à la corruption⁽²¹²⁾.

On sait qu'elle découle d'une économie qui pour l'essentiel subit bien plus que celle des nations qui les avaient colonisées les terribles conséquences – écologiques, notamment – de la mondialisation. Enfin et surtout, le génocide. Le génocide qui a eu lieu au Rwanda sous le regard de la communauté

internationale qui a assisté passivement à son implacable déroulement. Tout cela est, pour une large part, imputable à la manière dont la décolonisation a été conduite pour que, somme toute, les maîtres d'avant le demeurent et que sur le devant de la scène, les nouveaux maîtres africains – pour une grande partie d'entre eux, des profiteurs sans vergogne de la rente de situation dont ils bénéficient et qu'ils ont tendance à transmettre à leur progéniture – donnent le change et fassent croire qu'ils sont les chefs élus (démocratiquement ?) de véritables États-nations destinés à croître et prospérer.

Les intellectuels africains qui ont vu dans Hegel et dans Marx, les deux « géants de la pensée » qu'ils invoquaient comme les porteurs d'une promesse d'un futur de liberté et de justice pour lequel il vaut la peine de se battre, ne peuvent guère que s'abandonner à leur amertume pour ensuite retourner à leurs chères études. Et croire, rêver peut-être, à une synthèse dont on n'imagine pas encore comment elle s'opérerait. Une synthèse (ou un métissage culturel, selon une expression qui a été mise au goût du jour par certains anthropologues) entre une rationalité occidentale prenant une conscience de plus en plus aiguë de ses limites, mais gardant néanmoins sa suprématie idéologique en vertu de sa suprématie économique et technologique qu'elle partage avec le Japon (depuis fort longtemps) et avec la Chine (en train d'égaliser les USA et l'Europe), et une sagesse africaine libérée grâce à une force retrouvée d'auto-affirmation, mais libérée aussi d'attaches trop contraignantes aux systèmes sociaux ancestraux qui l'ont vu naître.

Il y a là matière à controverse et il nous faut préciser certains points.

« Sagesse africaine » est une formulation qui prête à équivoque. Elle fait penser immédiatement à « sagesse populaire » telle qu'elle s'exprime oralement, chez nous comme chez les Africains, en l'occurrence, dans des proverbes, des dictons, des moralités de contes, des chansons, etc. Mais cette universalité reconnue à la sagesse des peuples est problématique. En ce qui nous concerne, nous l'apprenons plutôt par les textes, que ce soit à l'école, en famille ou autrement ; cela constitue un folklore qui peut aussi valoir comme un savoir dont on peut apprécier la teneur, mais qui se distingue et s'oppose au savoir qui est celui des spécialistes de la culture.

S'agissant de l'Afrique noire, nous parlons de littérature orale recueillie à la source par des chercheurs, professionnels ou amateurs. Nous avons affaire, selon le mot forgé par Senghor, à l'*orature*, néologisme qui élève la littérature orale à la dignité de la littérature tout court. Le passage à l'écriture est dès lors une opération extérieure à la culture dont elle traduit dans une langue étrangère la sagesse qu'elle expose ou qu'elle restitue aux divers lecteurs, y compris ceux qui appartiennent à la culture en question et ont été scolarisés. Mais « sagesse africaine » est une expression qui s'applique également à des œuvres de haute littérature, celle d'un Hampaté Ba, notamment, qui brille de tout son éclat, mais elle est loin d'être la seule. Elles sont nombreuses, en français comme en anglais ou en portugais. Et si nous pénétrons plus avant dans le domaine de l'écrit, si nous nous tournons vers les auteurs africains,

professeurs ou chercheurs publiant dans les langues européennes, le mot *sagesse* doit s'effacer devant celui de *philosophie*. Il a beau signifier « amour de la sagesse », il s'y ajoute de façon tout à fait essentielle la distance réflexive et critique comme condition d'objectivité et de vérité.

C'est ce qui est dit et explicité avec une très grande force par l'un de ces auteurs africains, un Sénégalais, qui écrit en français et en anglais et qui s'efforce aussi d'exprimer sa pensée en Wolof, le philosophe Souleymane Bachir Diagne. Témoignant d'une grande largeur de vue, il n'hésite pas, à la différence d'un Aimé Césaire qui y voyait du colonialisme sournois, à faire l'éloge du très contesté ouvrage du Père Placide Tempels paru en 1949 et intitulé *La philosophie bantoue*. Il salue la richesse de son contenu qui résulte d'une très longue familiarité du missionnaire avec la culture et la langue des Baluba de l'ex Congo belge et bien sûr se félicite du titre choisi. Dans un même mouvement de reconnaissance envers les auteurs qui servent la cause de la philosophie africaine en réfléchissant sur et/ou dans la langue dans laquelle ils l'étudient, qu'ils soient Blancs ou Noirs, il salue l'œuvre d'Alexis Kagame qui en 1955 présenta une thèse portant sur *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être* et publia en 1976 *La philosophie bantu comparée* aux Éditions Présence Africaine. Ce même A. Kagame à qui l'on doit une œuvre considérable d'historien du royaume du Rwanda et des publications en langue kinyarwanda de textes politiques, juridiques et poétiques, qui donnent une image inégalée d'une des civilisations les plus brillantes de l'Afrique orientale.

Concluons en réaffirmant que l'Afrique noire est porteuse de philosophie ou de sagesse qui a beaucoup à nous apprendre. Une sagesse qui malgré toutes les vicissitudes que ses sociétés ont connues au cours des siècles passés et jusqu'au temps présent, conserve non pas seulement dans les villages reculés de la brousse, mais aussi dans les mégapoles polluées toujours plus nombreuses qui aujourd'hui écrasent les multitudes – les jeunes tout particulièrement – que la recherche d'un travail y concentre, une vitalité impossible à étouffer.

Annexe I

Temps calendaire et temps historique

Que l'imposition du calendrier hégirien, comme l'écrit l'historien Jean-Louis Triaud cité plus haut, soit un acte inaugural d'une très grande portée dans l'Afrique noire des ^{xi}^e et ^{xii}^e siècles, même si elle n'a d'abord concerné que les familles royales et leurs entourages, me paraît une affirmation d'autant plus pertinente qu'elle marque bien le fossé qui sépare ce type de comput du temps dont le moment initial est un événement tout à la fois historique et transhistorique, particulier et universel, de tous ceux qu'on observe dans les populations non islamisées.

Les Moundang de Léré, pour revenir une fois encore à eux, ont leur calendrier propre dont ils disent jalousement qu'il n'appartient qu'à eux et à eux seuls. Interrogé sur ce sujet, l'un des détenteurs incontestés de la connaissance des coutumes ancestrales (c'est vers lui qu'on me renvoyait le plus souvent pour approfondir les informations recueillies au fil de mes enquêtes) commençait ainsi son discours : « Jadis lorsque les rois de Léré étaient vraiment des rois souverains, que personne ne les commandait, qu'ils faisaient ce qu'ils voulaient (c'est-à-dire avant l'époque coloniale), ce sont eux qui donnaient le signal pour déclencher les cérémonies marquant le cycle annuel des douze (ou treize) mois lunaires. » Certes, il importe de le préciser, ils étaient entourés d'un Conseil de dignitaires chargés des rituels saisonniers et ils ne manquaient pas de se conformer aux indications fournies par les devins qui leur transmettaient de la façon la plus précise les innombrables résultats de leurs consultations qui pouvaient durer de quinze jours à trois semaines. C'est que toute la société, du simple villageois aux dignitaires petits et grands et jusqu'au roi lui-même, était examinée si bien que les devins étaient en mesure de contrôler si chacun des participants aux cérémonies était dans l'état requis pour que tout danger venant des puissances de la brousse, de

la sorcellerie, etc. soit écarté. Le roi recevait donc des avis dont il tenait le plus grand compte, mais il n'y avait personne pour lui donner des ordres.

Les Moundang comptent les mois que les villageois consacrent aux travaux des champs, essentiellement au temps des pluies, et les cinq mois où prennent place les rituels, petits et grands, qui scandent la saison sèche. Les premiers sont désignés par des phénomènes météorologiques (la grande et la petite chaleur qui précède la saison des pluies, les variations d'intensité des précipitations) ou des activités (les semailles, les différents sarclages), les seconds par les grandes cérémonies rituelles (*fiŋg*, le mois ou la lune moundang), c'est-à-dire le Nouvel An moundang, la fête dite de « l'âme du mil », la fête dite de « la pintade » qui annonce que la saison des pluies est proche. Les Anciens des clans totémiques les plus importants ont chacun « leur travail », leur responsabilité dans l'exécution de tel ou tel rituel ou de l'une de ses phases. Les cérémonies solennelles tournaient et tournent encore autour de la personne sacralisée du roi et – littéralement – autour du palais d'où partent et où retournent, en suivant la course du soleil, les processions auxquelles participe toute la population masculine et féminine du village. La personne du roi comme le palais sont l'une et l'autre des métaphores solaires, comme c'est le cas dans maintes royautés africaines^[213]. « Aujourd'hui, conclut notre sage, les travaux des Blancs (la culture, qui fut d'abord obligatoire, d'au moins un demi-hectare (cette unité de mesure est appelée « corde ») de coton et diverses corvées, notamment, l'entretien des pistes carrossables et la réfection des toitures) ont mélangé toutes les choses (entendons : jeter la confusion dans nos coutumes et dans l'esprit des nouvelles générations) et c'est la peur, la peur du roi face au commandant et à ses gardes, la peur des villageois face au roi et à ses gardes (on les appelait goumiers), pas moins brutaux que leurs collègues, et qui sont aussi rémunérés par l'administration, qui a tout gâté. Quand les Anciens, se joignant aux devins qui ont consulté des semaines durant les multiples puissances invisibles dont dépend le bon déroulement des cérémonies, se rendent au palais pour annoncer au roi que le temps de fêter *fiŋg mundang* (le Nouvel An auquel correspond le rituel des Premices) est venu, il détourne la tête et fait semblant de ne pas entendre, il attend l'autorisation officielle. » Et de répéter que « les temps sont gâtés, les temps sont gâtés, les récoltes ne donnent plus comme avant ». Ce n'est pas une vaine plainte mais une lamentation sur une perte d'identité collective. Ils prennent acte du fait irréversible que leur temps ne leur appartient plus. Ils ont plongé dans le fleuve tumultueux et souvent cruel du temps historique – colonial et postcolonial, où est vraiment la différence ? – que domine la dimension du futur, c'est-à-dire de l'inconnu dont nul devin n'a la prescience.

Que dire de cette opposition entre ces deux types de calendrier en se plaçant dans la perspective du temps historique. S'il s'agit de concevoir ce temps dans son rapport à l'idée d'histoire universelle, comme la confrontation avec la pensée hégélienne nous y a invité, nous ne pouvons que nous rendre à

l'évidence, à savoir que le caractère effectivement universel appartient au calendrier hégirien imposé par la religion. C'est en elle, grâce à elle en effet qu'a été recueillie la parole divine, la parole du Dieu Unique telle qu'elle a été révélée au Prophète qui, par le Livre, l'a transmise à l'humanité toute entière qui en est la destinataire ultime. La révélation faite à Mahomet est un fait historique daté ou plutôt la date qui est elle-même à la base du comput du temps, d'un temps authentiquement historique puisqu'il a une direction, un sens qui se manifeste avec force et le plus souvent par la force dans les Jihad successifs et qui n'est rien moins que le règne universel de l'islam, c'est-à-dire de la Vérité éternelle. Le calendrier hégirien n'est pas pure répétition, année après année, des mêmes rites qui répondent aux exigences de la religion. Par cette répétition qui a toujours valeur de renouvellement, la communauté des croyants qui s'affirme elle-même comme volonté conquérante au nom de la foi, scande sa marche vers la Communauté universelle, la *umma*, que l'islam (c'est-à-dire littéralement la paix, mais aussi la soumission, entendons celle d'un monde pacifié sous sa loi) dès les origines s'est assignée comme fin.

Par contraste avec l'universalisme du calendrier hégirien, à quelle idée du temps historique — ou anhistorique — faut-il associer les calendriers traditionnels des peuples qui n'ont eu aucun contact avec l'islam ou qui ont refusé la conversion — ou la soumission — à la religion apportée généralement par des conquérants soit fanatiques, soit désireux de main-d'œuvre servile et de richesses ?

Acceptons, aussi insuffisante soit-elle, la distinction déjà évoquée entre sociétés avec État (sans négliger la différence entre les États très organisées, comme le royaume Mossi du Yatenga ou dotées d'une organisation à trame plus lâche comme le royaume Moundang de Léré où tous les villages ne suivent pas exactement le même calendrier, qu'il s'agisse des activités agricoles ou des cérémonies rituelles) et les sociétés sans État, comme les Nuer de l'actuelle République du Sud-Soudan, pour prendre un cas tout à fait classique. On serait tenté, pour les premières comme pour les secondes, d'adopter le point de vue de E.E. Evans-Pritchard à propos des Nuer, précisément, et de dire qu'on a affaire à un temps structural. Donc à un temps dont peut affirmer qu'il est conceptualisé de façon à se conformer au calendrier luni-solaire de douze mois (et un treizième additionnel pour rattraper l'année solaire et la succession régulière des saisons et des activités agricoles correspondantes) qui varie selon les structures sociales et politiques considérées. Dans les royautes comme celle des Mossi, Ewe et Moundang que nous venons de mentionner, cette conceptualisation se construit sur la cosmologie qui est au fondement du calendrier rituel. Ce calendrier luni-solaire est divisé en mois qui sont désignés, pour une moitié de l'année (le début des mois très chauds jusqu'aux premières pluies) par des phénomènes atmosphériques ou des activités agricoles liées à cette période de l'année et les mois restants (dans la période sèche) en rituels centrés sur le pouvoir royal et le rôle d'agent qui lui est attribué dans la production et la reproduction de

l'ordre social et de l'économie politique qui lui est associée.

Qu'en est-il dans une société segmentaire comme celle des Nuer, population nilotique au sein de laquelle n'existait ni chef ni hiérarchie de classe ou entre individus susceptibles d'exercer une quelconque contrainte sur autrui. « Une anarchie ordonnée », a-t-on dit, sans leader désigné, ni pouvoir formellement reconnu à qui que ce soit. Seuls avaient une certaine autorité les hommes en charge des rituels destinés à faire face à des situations difficiles, notamment celles résultant des attaques des musulmans mahdistes venus du Nord de ce qui allait devenir après leur défaite le Soudan anglo-égyptien. L'exemple le plus connu de ces hommes promus un temps chefs est celui de l'homme dit « à peau de léopard » (*leopard skin-chief*) à qui on faisait appel pour régler des affaires de vengeance (*feud*) si fréquentes en pays nuer.

Dans la célèbre monographie qu'il leur a consacrée, E.E. Evans-Pritchard, étudie de très près le calendrier de cette société essentiellement pastorale, mais pour laquelle l'horticulture et la pêche sont aussi d'une importance vitale bien qu'elles soient à leurs yeux des activités moins valorisées que toutes celles qui touchent au bétail. Pourquoi l'expression de « temps structural » ? Indiquons d'abord que l'auteur a appliqué ce concept à une société qui a été, dans la littérature africaniste, le prototype de la société clanique et lignagère à caractère strictement segmentaire. Dans le chapitre III intitulé « Espace et Temps » et qui fait suite à celui qui porte sur l'écologie de cette région du Haut-Nil, il s'en explique clairement en montrant que la conceptualisation du temps chez les Nuer est fonction de deux ordres de réalités entre lesquels ils établissent des rapports d'homologie.

En décrivant les concepts nuer du temps, écrit Evans-Pritchard nous pouvons distinguer ceux qui sont principalement des reflets de leurs rapports à l'environnement, que nous appelons temps écologique, de ceux qui sont des reflets de leurs relations mutuelles dans la structure sociale, que nous appelons temps structural. Les deux renvoient à des successions d'événements qui sont d'un intérêt suffisant pour la communauté pour être enregistrés et reliés conceptuellement l'un à l'autre. Les plus grandes périodes de temps sont presque entièrement structurales parce que les événements qu'elles relient sont des changements dans les relations entretenues par les groupes sociaux^[214].

Ainsi chez les Nuer, l'écologie et l'économie ont un caractère dualiste qui s'articule avec le caractère segmentaire de l'organisation lignagère qui détermine les rapports entre groupes sociaux habitant, selon leur proximité dans la parenté, des territoires contigus ou plus éloignés. Voyons d'abord les divisions du temps écologique dont dépendent les activités et les ressources. Le cycle annuel comprend deux saisons, une sèche et une pluvieuse. Pendant la saison des pluies qui s'étend de la mi-mars à la mi-septembre, les Nuer vivent regroupés dans les villages et s'adonnent aux cultures : essentiellement, le mil et le maïs dont ils font annuellement deux récoltes. Mais le temps que les épis soient mûrs, la nourriture manque surtout de mai à août qui sont appelés « les mois de la faim ». Pendant la saison sèche l'eau se fait rare à l'intérieur des terres et les pâturages sont insuffisants pour nourrir le bétail, les

Nuer s'installent alors dans des campements au bord des rivières où ils pêchent ; ils se livrent aussi à la cueillette et à la chasse dont le produit complète celui des deux récoltes auxquelles s'ajoutent celles des haricots et du tabac. De septembre à décembre, il y a relativement abondance, en grains, en viandes et en poissons. Il faut évidemment tenir pour essentielle la consommation quotidienne du lait qui varie en quantité selon les saisons : forte en période de pluies, faible en période sèche.

Ainsi, aux variations saisonnières, c'est-à-dire aux diverses oppositions concrètes qui constituent le temps structural, correspondent des différences qualitatives dans l'ordre spatial. Celles-ci déterminent des variations dans les facilités, par exemple, offertes par la saison sèche, pour se déplacer dans l'ensemble du territoire et par conséquent pour entretenir des relations avec des parents plus ou moins proches, plus ou moins éloignés. Le négatif de cette circulation pacifique des personnes liées plus ou moins fortement par la parenté, est le déclenchement d'un processus de fission qui est la conséquence de l'augmentation de la population, mais aussi des guerres de vengeance. Dans les limites plus étroites, celles de l'espace tribal, c'est le paiement en bétail du « prix du sang » qui est en vigueur.

Les analyses d'Evans-Pritchard sont fort bien résumées par Adam Kuper⁽²¹⁵⁾ qui indique d'abord que pour les Nuer, les relations que l'on peut qualifier d'ordre politique, celles qui mettent en jeu des oppositions entre personnes ou entre groupes et qui peuvent déboucher sur la violence, sont des relations spatiales. Evans-Pritchard donne une formulation très simple mais concrète de ces relations « Si un village nuer peut être équidistant de deux autres villages, mais si l'un de ces derniers appartient à une tribu différente et l'autre à la même tribu, l'une des deux distances sera structuralement plus longue⁽²¹⁶⁾ ». Autrement dit, la plus longue comportera plus d'aléas. Espace et temps, sur le plan écologique comme sur le plan sociopolitique ne peuvent être pensés séparément, leur unité est l'étoffe même dont est faite la vie quotidienne des Nuer. Nous dirons de cette unité constituant l'espace-temps social qu'elle est immanente à leur perception du monde comme à leurs activités dans le monde. Au contraire, la temporalité qui est celle des royaumes dont il a été question plus haut, est transcendante à la représentation du monde, elle est marquée par ce qu'on peut appeler un héliocentrisme symbolique. Avec cette métaphore qui n'est en rien copernicienne car la terre demeure immobile, c'est le mouvement qui régit le retour régulier des saisons qui est illustré. Son déroulement est scandé par les grandes cérémonies agraires du cycle annuel. Les rituels exécutés en ces occasions sont centrés sur la personne, sur le corps du roi, son palais, sa position dans l'espace sacralisé où il occupe la fonction d'une force bienfaisante, mais néanmoins ambiguë. Car elle peut se montrer tout aussi bien menaçante et elle ne s'exerce qu'à condition d'être, à des dates plus ou moins fixes, revigorée par les offrandes et les sacrifices ordonnés par les devins. Le sacrifice suprême est celui du corps du roi lui-même. Dans de nombreuses royautés africaines, nous

le signalions plus haut, le régicide rituel, selon des modalités d'exécution variables, est pratiqué au terme d'un règne d'une durée déterminée en fonction de cycles astronomiques ou de rituels initiatiques marquant le passage d'une classe d'âge à la suivante. Cette pratique est la forme exemplaire du sacrifice qui fait du roi en même temps que le personnage ayant statut de sacrifiant la victime offerte à la puissance souveraine dont dépend la marche du temps et la vie de la société et de sa reproduction au fil des générations.

Annexe II

Le tour du monde des concepts

(Paris, Fayard, 2013)

C'est un ouvrage collectif qui fait effectivement un tour du monde, du monde non occidental. Il est publié sous la direction de Pierre Legendre, un penseur qui a consacré sa recherche à mettre au jour les fondements du droit et de l'État dans la civilisation occidentale. Sa réflexion l'a conduit à demander à huit auteurs d'examiner neuf mots, neuf concepts pour nous éclairer sur la manière dont ils sont entendus dans les langues et cultures non occidentales dont ils sont spécialistes.

Je commencerai par citer cette phrase par laquelle s'achève la belle introduction rédigée par Jean-Noël Robert, spécialiste de la civilisation japonaise : « Il est passionnant d'examiner la façon dont les mots se propagent et divergent, dont les hommes croient parler de mêmes notions en des langues différentes, dont les synonymies apparentes révèlent de profonds malentendus. » Il se trouve que parmi les concepts soumis à examen il y a celui d'État qui a été l'une des préoccupations essentielles dans l'essai qu'on vient de lire. Le fait qu'il figure dans la liste avec ceux de loi, de société et de contrat, notamment, qui renvoient à des champs sémantiques proches et même très proches, cela augmente la difficulté de l'exercice mais peut aussi conforter sa validité s'il est réussi. Les cinq autres mots proposés doivent également être mentionnés : religion, nature, corps, vérité et danse. L'enjeu d'un tel exercice n'est pas seulement de connaissance théorique sociologique ou, si l'on préfère, de sociolinguistique et/ou d'ethnolinguistique, il est foncièrement politique. Dans la « Note marginale » qui ouvre le volume, Pierre Legendre écrit (*ibid.*, p. 13) dans le style si vigoureux qui est le sien :

Nous partons de ceci. Le fait que les notions occidentales, principalement par le véhicule de l'anglais, se sont répandues sur la planète ne comporte pas l'effet quasi mécanique d'une signification homogène. Les mots « Religion », « État », et tant d'autres catégories usuelles ne signifient nullement que, en les adoptant, les ressortissants des civilisations qui se sont développées en dehors de la matrice judéo-romano-chrétienne se mettent à penser en Occidentaux. Voilà bien le fond d'opacité de la communication internationale, si du moins le thème de l'égalité des peuples n'est pas le masque d'une idéologie de l'humanité-magma occidentalisée sur le mode du clonage.

« L'opacité de la communication internationale » dont le langage de la diplomatie parlée en langue de bois est l'expression courante, renvoie aux mensonges d'une autre appellation courante, celle de communauté internationale, une instance qui est censée avoir une volonté et un pouvoir de décision au même titre qu'un gouvernement, mais qui serait un gouvernement mondial capable de répondre aux exigences de régulation qu'appelle une interdépendance économique qui n'a jamais été aussi étroite entre les divers pays, grands et petits, de la planète. Rien moins qu'une assemblée d'égaux donc, comprenant la totalité des États qui ont un siège à l'ONU et qui sont censés partager les idéaux humanistes et pacifistes inscrits dans sa Charte. Pour prendre l'exemple du mot État tel qu'il est traité dans les deux contributions consacrées à l'Afrique noire, ne dirait-on pas, de façon apparemment paradoxale, que l'opacité y est à son comble. Ce continent comprend, on le sait, un certain nombre de pays où l'État est si dépourvu de la capacité de remplir les fonctions de gestion administrative et de protection des populations dont en principe il a la charge qu'il n'a d'autre issue que de demander ou de subir l'intervention de ladite communauté internationale. Et c'est le plus souvent, la puissance ex-coloniale, seule ou avec l'appui d'autres puissances, qui envoie l'aide humanitaire ou des troupes ou bien encore les deux.

Nous nous en tiendrons à la première de ces deux contributions, celle qui a été rédigée par Danouta Liberski-Bagnoud. Ethnologue travaillant au Burkina Faso, elle examine la manière dont le concept d'État est exprimé dans trois des langues de ce pays, celle des Mossi, des Kasena et des Gourmantché. Nous n'examinerons que les deux premières qui sont parlées par des populations dont les structures politiques traditionnelles sont à l'opposé l'une de l'autre. Les Mossi, le groupe le plus nombreux du Burkina Faso (6 millions de personnes, soit près d'un tiers de la population totale du pays, parlent le *moore*) sont typiquement un exemple de société stratifiée dominée par un pouvoir que nous dirons franchement étatique, celui un État centralisé dont le représentant éminent est le roi, le *naaba*, celui qui incarne sur terre le *naam*, le pouvoir qui est en lui-même d'essence céleste et que possède en propre le dieu suprême *wende*, identifié au soleil. Au regard de cette conception du pouvoir à laquelle correspond une division du corps social entre gens du *naam* et gens de la terre, on peut comprendre que pour désigner l'État moderne burkinabé, celui qui gouverne le pays, les Mossi n'ont pu se résoudre à une appellation vernaculaire, d'autant plus que la langue officielle qu'utilise l'administration

est le français. Les autorités traditionnelles mossi ont donc choisi le mot français orthographié *Leta* comme terme officiel. L'auteure nous indique qu'à Ouagadougou, la capitale, « sur le frontispice du bâtiment du Trésor public, il est gravé dans la pierre, en très grosses lettres : *Leta ligd doogo*, soit la “Maison de l'argent de l'État” ». Notons en passant qu'il en va de même pour le mot « loi » qui se dit *laloa*.

On se doute bien que ce choix linguistique n'est pas tout à fait exceptionnel en Afrique. Ainsi, dans l'autre contribution sur l'Afrique, celle qu'Augustin Émane a consacrée aux langues du Gabon, on trouve pour exprimer le concept d'État ces trois mots : *mitrachi*, *offore* et *ngomane*. Ce sont respectivement les distorsions en langue locale des mots français : administration, fort (l'adjectif) et commandant. *Ngomane* procéderait plutôt de la prononciation de ce vocable en anglais ou en allemand.

À côté du mot de la langue officielle, les Mossi ont leur manière, nous dit Danouta Liberski-Bagnoud, d'exprimer ce qui dans la leur correspond au mot *leta* : il y a d'abord *moogo* qui se traduit par “royaume”, “pays” et qui connote en même temps l'idée de brousse et de savane couverte de végétation. Et, de façon apparemment contradictoire, l'idée de “monde”, d'espace habité et civilisé. Ils entendent par là celui que dominent les conquérants qui sont venus dans un territoire déjà occupé, porteurs d'une idéologie nouvelle du pouvoir (le *naam*) et de l'ordre qu'il fait régner. En fait, cette dualité de sens renvoie à la division fondamentale de la société mossi entre « gens du pouvoir » et « gens de la terre ».

« Une autre manière en moore de désigner l'État est *ten-soolem*, la “propriété du pays”. Il s'agit, précise-t-elle, d'un néologisme fabriqué sur le modèle qui, dans l'ancienne organisation en royaumes, servait à désigner le territoire dans les limites duquel s'exerçait le pouvoir du chef ou du roi, son “territoire de commandement” selon la traduction proposée par Izard. » L'auteure analyse cette expression : d'une part, *Ten(g)*, c'est la terre, le sol, c'est aussi le village, la localité, mais encore la « Terre, dans son aspect de puissance mystique unique dont tous les hommes dépendent ». D'autre part, *soolem*, est un mot qui « nous met en présence d'une notion de “propriété” qui, du point de vue lexical, renvoie à une notion d'appartenance réciproque ». Autrement dit, la domination politique qui s'exerce sur un pays est conçue dans la pensée des Mossi comme fondée sur un lien de propriété mais dans lequel le propriétaire, le roi, celui qui est censé posséder telle terre dans des limites données (le royaume) est aussi bien possédé par la Terre sur laquelle s'exerce la maîtrise rituelle d'un prêtre de la terre (*teng sooba*), c'est-à-dire d'un responsable de l'autel de la terre. La grande différence entre une société étatique comme l'est celle qu'ont édifiée les Mossi et une société sans État telle qu'elle existe chez les Kasena qui ont néanmoins une chefferie villageoise, réside dans la nature de la relation entre chef et terre, relation qui formellement est commune à l'une et à l'autre, mais dont le contenu politique est d'un autre ordre. On peut dire que le chef de village chez les Kasena

dispose d'une autorité arbitrale qu'il exerce en accord avec les doyens des lignages, mais il n'a pas de pouvoir de coercition.

Cette autorité qui est fondée sur le lien de la personne détentrice de la chefferie avec un « fétiche particulier », est complémentaire de celle du « maître du sol » qui, lui, entretient des relations de possession réciproque avec la puissance Terre.

« Il n'y a pas dans la langue des Kasena, nous dit Danouta Liberski-Bagnoud, d'expression qui traduise dans leur pensée quelque chose d'équivalent à la notion d'État, comme c'est le cas pour les Mossi. Le dualisme de complémentarité de la chefferie kasina est foncièrement distinct du dualisme d'opposition qui caractérise les instances de pouvoir dans les royaumes mossi. Le chef kasina, par la médiation de son "fétiche" de fonction, tient son pouvoir de la « Terre » (en son aspect mystique) et s'en trouve comme déterritorialisé, [le chef mossi] impose à une portion d'espace découpé à la surface de la terre un pouvoir de la chefferie (*naam*), radicalement étranger à l'instance Terre. »

Que nous ayons affaire à une société pourvue d'une forme traditionnelle d'État ou à une société qui en est dépourvue, cela ne change finalement pas grand-chose à la nécessité de recourir à ce qui, dans le pays « légal », sert de langue officielle pour exprimer la notion d'État telle qu'elle a été étendue au monde entier. Cette universalité de surface de l'État moderne recèle un piège pour l'ensemble des peuples qui ont subi la domination totale, y compris donc linguistique, de l'Occident : il a pour effet d'occulter derrière le voile de cette « nouveauté dont, écrit Pierre Legendre, nous sous-estimons la portée : *l'idée que l'importation de catégories signifiantes étrangères ne relève plus de la domination, mais résulte de nécessités techniques.* »

Bibliographie

- Adler, Alfred, 1972 (en collaboration avec Andras Zempleni), *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang*, Paris, Hermann, coll. « Savoir ».
- 1982, *La mort est le masque du roi*, Paris, Payot.
- 2000, *Le pouvoir et l'interdit*, Paris, Albin Michel.
- 2012, « L'État, un ordre politique, un ordre cosmique », *L'Homme*, n° 202, pp. 15-52.
- 2015, « Anthropologie et histoire, *L'Homme*, n° 213, pp. 119-146.
- Alexandre, Pierre, 1981, *Les Africains*, Paris, Lidis-Brepols, coll. « Histoire ancienne des peuples ».
- Amady, Aly Dieng, 2006, *Hegel et l'Afrique noire, Hegel était-il raciste ?*, Dakar, Imprimerie Graphiplus, Série de monographies du CODESRIA.
- Anzieu, Didier, 1985, *Le moi-peau*, Paris, Dunod.
- Ba, Adam Konaré, 1977, *Sonni Ali Ber*, Niamey, coll. « Études nigériennes », n° 40.
- 1983, *Sunjata le fondateur de l'empire du Mali*, Abidjan, Les Nouvelles Éditions africaines.
- Ba, Amadou Hampaté & Daget, Jacques, 1961, *L'empire peul du Macina (1818-1853)*, Abidjan/Paris, Les Nouvelles Éditions africaines (1955), Éditions de l'EHESS.
- Bayart, Jean-François, 1989 (2006), *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, coll. « L'espace politique ».
- Bedaux, Rogier M.A., 1974, « Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest-africain au Moyen Âge : les appui-nuque », *Journal de la société des africanistes*, 44, 1, p. 21.
- Béraud-Villars, Jean, 1942, *L'Empire de Gao. Un État soudanais aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles*, Paris, Plon.
- Blum, Charlotte & Fisher, Humphrey, 1993, « L'amour des trois oranges ou le dilemme des Askya. L'Askya, Al-Maghili et Tombouctou (circa 1500 AD) », *Journal of African History*, 1993, 34, pp. 65-91.
- Bohannon, Laura, 1957, *Le Rire et les songes*, Paris, Arthaud, coll. « Clefs de l'aventure, clefs du savoir » (ouvrage publié sous le pseudonyme d'Elenore Smith-Bowen).
- Botte, Roger, 2011, « Les réseaux transsahariens de la traite de l'or et des esclaves au Haut Moyen Âge : ^{viii}^e-^{xi}^e siècle », *L'Année du Maghreb* [en ligne] le 1^{er} janvier 2013.
- Bourdieu, Pierre, 2012, *Sur l'État, Cours du Collège de France 1989-1992*, Paris, Le Seuil, coll. « Points ».
- Buck-Morss, Susan, 2006, *Hegel et Haïti*, Éd. Ligères Léo Scheer.

- Cartry, Michel, 1979, « Du village à la brousse ou le retour de la question, à propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute Volta) », in *La fonction symbolique, Essais d'anthropologie réunis par Michel Izard et Pierre Smith*, Paris, Gallimard, pp. 265-288.
- 1996, « La dette sacrificielle du meurtrier dans les sociétés des bassins des Volta, d'après quelques récits d'administrateurs-ethnologues », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Destins meurtriers, 14.
- Cassirer, Ernst, 1993, *Le mythe de l'État*, Paris, Gallimard (1946, Yale University Press).
- Césaire, Aimé, 1962 (1978), « Toussaint-Louverture, la Révolution française et le problème colonial », Paris, *Présence africaine*.
- Cisse, Youssouf Tata & Kamissoko, Wa, 1988, *La grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'empire*, Paris, Karthala.
- Dampierre, Éric de, 1991, *Harpes zande*, Paris, Klincksieck.
- Davidson, Basil, 1962, *L'Afrique avant les Blancs, découverte du passé oublié de l'Afrique*, Paris, PUF.
- D'Hondt, Jacques, 1968, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée ».
- 1998, *Hegel, biographie*, Paris, Calmann-Lévy.
- Diderot, Denis, 1770 (1780) « L'esclavage », in abbé Raynal, *L'histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Amsterdam, ouvrage collectif auquel collabora aussi, parmi d'autres, le baron d'Holbach.
- Dieterlen, Germaine, 1955, « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des Africanistes*, t. XV, pp. 39-76.
- 1959, « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale (suite) », *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXIX, pp. 119-138
- 1988, *Essai sur la religion bambara*, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- 1992, Dieterlen, Germaine et Diarra Sylla : *L'empire de Ghana. Le Wagadu et les traditions de Yérére*, Karthala et Arsan.
- Dugast, Stéphan, 1996, « Meurtriers, jumeaux et devins : trois variations sur le thème du double (Bassar, Togo) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Destins meurtriers, 14.
- Dumézil, Georges, 1995, *Mythe et Épopée*, I.II.III., Paris, Gallimard, coll. « Quarto ».
- Evans-Pritchard, Sir Edward Evan, 1940, *The Nuer*, Oxford at the Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E.E. & Fortes, Meyer, 1964 (1940), *Les Systèmes politiques africains*, Paris, Mémoires de l'IFAN, n° 29, II.
- Fauvelle, François-Xavier, 2013, *Le rhinocéros d'or, histoires du Moyen Age africain*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire ».
- Frankfort, Henri, 1951, *La royauté et les dieux*, Paris, Payot.
- Freud, Sigmund, 1999, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais » (Édition originale, 1939, Amsterdam).
- Godelier, Maurice, 2013, *Lévi-Strauss*, Paris, Le Seuil.
- Goody, Jack, 2010, *Le vol de l'histoire, comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire »
- Hamberger, Klaus, 2012, « Traces des génies », *La terre et le pouvoir, À la mémoire de Michel Izard*, Paris, CNRS Éditions, pp. 197-214.
- Hegel, G.W.F., 1939, *La phénoménologie de l'esprit*, t. I et t. II, trad. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne. 1941.
- 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. « Idées NRF ».
- 1965, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 10/18.
- 1976, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique ».
- 2007, *Qui pense abstrait ?*, Paris, Hermann, Édition bilingue, traduction inédite et commentaires par Ari Simhon.
- 2010, *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. II, *Les religions antiques, africaines et orientales, la religion déterminée*, trad. fr. Gilles Marmasse, Paris, Vrin.
- Heusch, Luc (de), 1958, « Le rayonnement de l'Égypte antique dans l'art et la mythologie de

- l'Afrique occidentale », in *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 28.
- 2000, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous III*, Paris, Gallimard.
- 2009, *Pouvoir et religion*, Paris, Éditions du CNRS.
- Holl, Augustin, 1985, « Background to the Ghana Empire », *Journal of anthropological archaeology*.
- Husserl, Edmond, 1947, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- 1962, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par J. Derrida, Paris, PUF.
- 1976, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris Gallimard.
- Hypolite, Jean, 1947, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Marcel Rivière.
- Izard, Michel, 1973, « Remarques sur le vocabulaire politique Mossi », *L'Homme*, 13, pp. 193-206.
- 1997, *Petite guerre, grande guérilla : sur deux modalités d'existence d'un espace non étatique africain*, Journées du Lab. Anthropologie. Sociale, 22 p., multigraphié, Paris.
- 2003, *Moogo, l'émergence d'un espace étatique ouest africain au xvi^e siècle*, Paris, Karthala.
- Jolly, Éric, 2004, *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*, Collection « Sociétés africaines 18 », Nanterre, Société d'ethnologie.
- Kagamé, Alexis, 1976, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine.
- Kane, Oumar, 2004, *La première hégémonie peule. Le Fuuta Tooro de Koli Tenguela à Almaami Abdul*, Paris, Karthala.
- Kant, Emmanuel, 1990, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF Flammarion.
- Kuper, Adam, 2000, *L'anthropologie britannique au xx^e siècle*, Paris, Karthala (1996, édition originale, Londres, Routledge).
- Labouret, Henri, 1952, *Colonisation, colonialisme, décolonisation*, Larose, Paris.
- Lang, Dierk, 2004, *Ancient Kingdoms of West Africa, Africa-Centred and Canaanite-Israelite Perspectives*, Germany, J.H. Röhl.
- Lebeuf, Annie, 1969, *Les principautés kotoko*, Paris, Éditions du CNRS.
- Legendre, Pierre (dir.), 2013, *Tour du monde des concepts*, Institut d'Études avancées de Nantes, Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- 1971, *L'homme nu (Mythologiques IV)*, Paris, Plon.
- 1984, *Paroles données*, Paris, Plon.
- 2000, « Postface », *L'Homme*, Question de parenté, 154-156, pp. 713-720.
- Levtzion, Néhémia, 1973, *Ancient Ghana and Mali*, International African Institute, London, Methuen.
- Levtzion, N. & Hopkins, J.F.P., 1981, *Corpus of early Arabic sources for West African history*, Cambridge University Press.
- 2000, *The History of Islam in Africa*, édité par N. Levtzion et Randall L. Pouwels, Ohio University Press.
- Liberski-Bagnoud, Danouta, 2002, *Les dieux du territoire, penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Éditions.
- Lombard, Maurice, 2014 (1^{re} éd. 1971), *L'islam dans sa première grandeur, viii^e-xi^e siècles*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».
- Lucas, A.-J., médecin capitaine des Troupes coloniales, 1931, « Considérations sur l'ethnique maure et en particulier sur une race ancienne : les Bafours », *Journal de la Société des Africanistes*, t. I, fasc. II.
- Makhily, Gassama (dir.), 2008, *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey.

- Mauss, Marcel, 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot ».
- Mauny, Raymond, 1950, « Villages néolithiques de la falaise (dhar) Tichitt-Oualata », *Notes africaines*, I.
- 1954, « The Question of Ghana », *Africa : Journal of International African Institute*, vol. 24, n° 3, pp. 200-213, Cambridge University Press.
- Meillassoux, Claude, 1968, « Les cérémonies septennales du Kamablon de Kaaba (Mali) (5-12 avril 1968) », *Journal de la Société des Africanistes*, XXXVIII, 2, pp. 173-183.
- 1977, Intervention au Troisième colloque international de l'Association SCOA pour la recherche en Afrique noire, Niamey.
- Métraux, Alfred, 1978, *Itinéraires I, carnets de notes et journaux de voyage (1935-1953)*, Paris, Payot.
- Montaigne, Michel de, 1969 [1588], *Les Essais*, Livre I, Chronologie et introduction par Alexandre Micha, Paris, GF Flammarion ; Livre III, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique ».
- Morgan, Lewis Henry, 1871, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington DC, Smithsonian Institute.
- Munson, J. Patrick, 1980, « Archaeology and the Prehistoric Origins of the Ghana Empire », *The Journal of African History*, vol. 21, n° 4, pp. 457-466.
- Nietzsche, Friedrich, 1988, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie (1874)*, Paris, GF Flammarion.
- Oliver, Roland & Fage, J.D., 1962, *A short History of Africa*, Penguin African Library.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1984, *Les sociétés Songhay-Zarma*, Paris, Karthala.
- Ould Khattar, Mohamed, « Les sites Gangara, la fin de la culture de Tichitt et l'origine de Ghana », *Journal des Africanistes*, t. 65, fasc. 2, pp. 31-41.
- Perrot, Claude-Hélène & Fauvelle-Aymar, François-Xavier, 2003, *Le Retour des Rois, les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Piault, Marc. H., 1982, « Le héros et son destin. Essai d'interprétation des traditions orales relatant la genèse d'un État du Soudan central, le Kabi, au XVI^e siècle », *Cahier d'Études Africaines*, 87-88, Systèmes étatiques africains.
- 1987, *La colonisation : rupture ou parenthèse ?*, Paris, L'Harmattan (ouvrage publié sous la direction de).
- Pollet, Éric & Winter, Grace, 1971, *La société soninké (Dyahunu, Mali)*, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Pouillon, Jean, 1975, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, François Maspero.
- Ricœur, Paul, 1954, « Étude sur les Méditations cartésiennes de Husserl », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 52, n° 33, pp. 75-109.
- Rouch, Jean, 1953, « Contribution à l'histoire du Songhay », *Mémoires de l'IFAN*, n° 29, II, Dakar.
- 1989, *La religion et la magie songhay*, Institut de sociologie, anthropologie sociale. Éditions de l'Université de Bruxelles (1^{re} éd. 1960).
- Sahlins, Marshall, 1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Hautes Études, Gallimard-Le Seuil.
- Souleymane, Bachir Diagne, 2013, *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence africaine, Codesria.
- Suret-Canale, Jean, 1961, *Afrique noire, géographie, civilisations, histoire*, Paris, Éditions sociales.
- Tamari, Tal, 1997, *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Tavarès, Pierre-Franklin, 1993, « Hegel et l'abbé Grégoire. Question noire et Révolution française », *Annales de la Révolution française*, n° 3 et 4.
- 1996, « Le jeune Hegel, lecteur de l'abbé Raynal, Hegel philosophe anti-esclavagiste », Conférence faite au Collège de France, lue sur internet.
- Terray, Emmanuel, 1995, *Une histoire du royaume Abron de Gyaman, des origines à la*

conquête coloniale, Paris, Karthala.

Triaud, Jean-Louis, 2005/2, vol. 4, « L'éveil à l'écriture : Un nouveau Moyen Âge sahélien ».

À propos de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*. *Afrique & histoire*, 2005/2, vol. 4, p. 195-2.

Trimingham, Spencer, 1959, *Islam in West Africa*, Oxford At the Clarendon Press.

Vernant, Jean-Pierre, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero.

— 1996, *Entre mythe et politique*, Paris, Le Seuil, coll. « Points essais ».

Viveiros de Castro, Eduardo, 1996, « Le meurtrier et son double chez les Araweté : un exemple de fusion rituelle », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Destins meurtriers, 14.

— 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.

(1) Ce fait est à noter car il contraste avec ce qui se passe dans l'actualité telle qu'elle est rapportée par l'ensemble des médias qui font pour une large part, l'opinion et influencent du même coup l'action politique. L'Afrique noire y est en effet faiblement présente. Elle intéresse peu et est donc plutôt ignorée. Elle ne fait l'objet d'émissions ou d'éditoriaux qu'à l'occasion de graves catastrophes naturelles, d'épidémies ou de conflits armés particulièrement cruels donnant lieu, les uns comme les autres, à des désastres humanitaires. Ceux-ci ayant pour conséquence l'accroissement de flux migratoires vers l'Europe qui s'en inquiète et c'est peu dire. Bien sûr l'attention du public en France est ravivée quand le gouvernement décide une action militaire pour arrêter les jihadistes en passe d'envahir Bamako ou pour contenir les désordres qui ravagent la République Centrafricaine. Alors on fait appel à quelques experts galonnés et à l'anthropologue de service auquel on mesure chichement le temps d'antenne.

(2) Claude-Hélène Perrot, François-Xavier Fauvelle-Aymar (dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique*, Paris, Karhala, 2003, p. 9.

(3) Sur ce sujet, je signale l'essai bien connu, et qui a rencontré l'intérêt d'un large public, de Jean-François Bayart : *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Une première édition chez Fayard, coll. « L'espace du politique », en 1989, a été suivie d'une seconde édition augmentée en 2006.

(4) Dans bien des cas, cela s'est passé après une brève période où ce pouvoir a vu sa souveraineté reconnue par le vainqueur avant même que le combat ne soit engagé et jugé par trop inégal pour être poursuivi ou après la défaite aux fins de « légaliser » par la signature de traités (souvent des chiffons de papier) une forme ou une autre de protectorat, avant la soumission complète, non de la population, mais de ses chefs.

(5) Un cas tout à fait spécial doit être signalé : c'est celui de l'« État indépendant du Congo » alloué à titre personnel au roi Léopold II de Belgique qui, à la fin de sa vie, en fera « don » à son pays. L'immense territoire que ce roi cynique qui se prétendait philanthrope soumit à une exploitation économique impitoyable accompagnée du travail forcé, était désigné simplement comme le bassin du fleuve Congo. C'est notamment grâce au financement des expéditions du très célèbre explorateur britannique Stanley qui fut l'un de ses exécutants dans la mise en place du système colonial, que Léopold II réussit à en délimiter les frontières qui furent acceptées bon gré mal gré par les autres puissances.

(6) Marc H. Pialat (dir.), *La colonisation : rupture ou parenthèse ?*, Paris, L'Harmattan, coll. « Racines du présent », Paris, 1987. J'attire l'attention sur la contribution de Claude Meillassoux, remarquable par sa virulence anticolonialiste militante, plus proche de la prose d'un Aimé Césaire que du style habituel des chercheurs, distancié et se voulant objectif.

(7) En allant vers quoi ? La constitution d'États nations, selon le modèle des anciens colonisateurs ou des fédérations fondées sur des critères d'appartenance à une commune aire de civilisation, ou bien sur des critères économiques ? Aujourd'hui encore, malgré de fortes, voire très fortes, turbulences (coups d'État, guerres civiles et conflits armés entre pays), ce sont les anciennes frontières coloniales qui perdurent.

(8) « L'Afrique équatoriale française » comprenait, outre le Tchad, l'Oubangui-Chari (futur RCA) le Gabon et le Moyen-Congo (futur Congo-Brazzaville). Le Cameroun, sous administration allemande jusqu'en 1916, passa d'abord *de facto* sous l'autorité de la France et devint *de jure* Territoire sous mandant français à partir de 1919. Il ne fut jamais rattaché à l'AEF.

(9) À l'exception d'un camp militaire qui jouxte l'aéroport civil de N'Djamena et pérennise, en tout cas jusqu'aujourd'hui, une présence militaire française significative qui ne se fait pas faute d'intervenir chaque fois que Paris le juge nécessaire.

(10) Je renvoie le lecteur à un texte très éclairant, hélas non publié à ma connaissance, de Michel Izard, *Petite guerre, grande guérilla : sur deux modalités d'existence d'un espace non étatique africain*, Journées du Laboratoire d'Anthropologie Sociale, 22 p., multigraphié, Paris, 1997.

(11) Le dicton était célèbre dans le sud du Tchad, notamment au Moyen-Chari d'où venaient la plupart des populations dites Sara : une traverse, un mort.

[12] À l'exception des territoires qui connurent de véritables guerres de libération pour arracher leur indépendance et qui eux, préfigurent des États nationaux. Aux colonies qui se virent octroyer l'indépendance, il fallut du temps, parfois beaucoup de temps, pour « africaniser » un appareil d'État et une pratique politique qui n'avait pour seul modèle que l'administration à laquelle il succédait.

[13] Henri Labouret, *Colonisation, colonialisme, décolonisation*, Paris, Larose, 1952, p. 86.

[14] Henri Labouret et Paul Rivet cosignèrent un ouvrage mi-linguistique, mi-historique *Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVII^e siècle* qui parut en 1929 à Paris, édité par l'Institut d'Ethnologie. Il décrit notamment l'échec de la tentative d'évangélisation des populations du sud de l'actuel Bénin (région de Porto-Novo) par les missionnaires capucins en 1658. Une tentative antérieure avait eu lieu sans plus de succès à la fin du XV^e siècle.

[15] La classification duelle adoptée par ces auteurs réserve une place à une troisième classe qui correspond aux sociétés où l'ordre politique se confondrait avec le système de parenté et ne connaîtrait d'autres distinctions que celles de la génération, du sexe et de l'âge. Il y aurait fusion entre rapports politiques (puisque ces distinctions impliquent une hiérarchie) et rapports de parenté. Mais cette troisième place n'est représentée dans aucune des contributions de l'ouvrage.

[16] Alfred Adler, « Anthropologie et histoire », *L'Homme*, n° 213, 2015, pp. 119-146.

[17] Lévi-Strauss l'avait fait dans un certain nombre d'articles décisifs. Ce n'est pas par hasard qu'il a choisi « Histoire et ethnologie », texte écrit en 1949, pour servir d'introduction à *Anthropologie structurale* (1958). Et surtout il ne faut pas oublier le dernier chapitre de *La pensée sauvage* (1962) intitulé « Histoire et dialectique ». C'est sa réponse à Sartre qui, dans *La critique de la raison dialectique*, s'en prenait au structuralisme. Une démarche qui, selon l'auteur de *l'Être et le néant*, serait bridée par la raison analytique incapable de saisir le mouvement de l'histoire comme totalité ou plutôt comme totalisation jamais achevée. Nous revenons sur ce point à la fin de cette étude.

[18] Cette idée est clairement analysée dans l'ouvrage de Raymond Aron intitulé *La philosophie critique de l'histoire* (réédité en 1969). Il est consacré à quatre penseurs allemands dont les deux plus connus sont Dilthey et Weber. Ce qu'il y a de commun aux quatre, les deux autres étant Rickert et Simmel, est que leurs positions respectives se situent dans l'espace philosophique borné par le refus sinon le rejet de la conception hégélienne de l'histoire et un retour à la démarche critique de Kant touchant aux sciences de la nature pour l'appliquer aux sciences de l'homme que Dilthey désigne comme sciences de l'Esprit.

[19] Nous sommes bien là dans la tradition universitaire française où à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e dominait l'influence du criticisme kantien, comme en Allemagne. L'esthétique et l'analytique transcendantales et, notamment, la déduction transcendantale des catégories formaient le socle de la théorie de l'esprit humain comme sujet connaissant. Signalons que le terme employé par Kant est entendement (*Verstand*), faculté des concepts et non pas esprit (*Geist*). Cette faculté est celle de former des concepts dont le contenu est donné par l'intuition par laquelle nous avons accès au monde phénoménal, celui de l'expérience. Aujourd'hui, la tendance d'un certain nombre d'anthropologues serait de se tourner vers les apports de la recherche en sciences cognitives qui nous affranchiraient, prétendent-ils, de tout idéalisme, fût-il critique. Certains d'entre eux pensent que cette tendance demeure encore bien trop timide. Par exemple, voir Maurice Bloch dans *L'Anthropologie et le défi cognitif*, Paris, Odile Jacob, 2013.

[20] Alfred Métraux, *Itinéraires I, carnets de notes et journaux de voyage (1935-1953)*, Paris, Payot, 1978.

[21] Nous nous y essayons malgré la mise en garde de Luc de Heusch dans *Pouvoir et religion* (CNRS Éditions, 2009) où il écrit (p. 29) : « La philosophie de l'Histoire a mauvaise réputation. Hegel s'y essaya. Mais il attribua au triomphe de l'Esprit le triomphe d'une histoire limitée à celle qui intéresse les Occidentaux. » Nous espérons montrer dans cet essai que cette remarque est sans doute justifiée mais en même temps qu'il est intéressant d'aller y regarder de plus près. Un grand philosophe réfléchissant sur l'Afrique noire, c'est rare et ce qu'il nous

dit ne se réduit pas à ses erreurs.

[22] Cf. A. Adler, « L'État, un ordre politique, un ordre cosmique, *Moogo* », *L'Homme*, 202/2012, pp. 15-52. Ce même numéro s'ouvre par un très bel hommage à Michel Izard signé par Dominique Casajus & Fabio Viti.

[23] Michel Izard, *Moogo, l'émergence d'un espace étatique ouest africain au XVI^e siècle*, Paris Karthala, 2003, p. 370.

[24] Emmanuel Terray, *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala, 1995. Dans ce gros ouvrage très riche de faits et qui abonde en réflexions d'une grande portée théorique, l'auteur nous montre comment un État surgit dans un contexte historique et économique particulier qui offre à un groupe restreint d'individus une opportunité d'agir en rompant avec la logique lignagère qu'il n'hésite pas à qualifier de totalitaire. Aucune nécessité ne le contraint à ce « passage à l'acte ». Soit. Mais je pense que ledit groupe l'effectue et ne peut l'effectuer qu'en prenant pour modèle les États déjà existant dans le voisinage et auxquels leur société a été confrontée dans des conflits armés et/ou des échanges commerciaux.

[25] Ce néologisme m'a paru préférable au terme habituel de superstructure qui comporte, quoi qu'on dise, plus qu'une nuance de dépréciation du système d'idées associé à un état social donné (économique et technologique) auquel est attribuée la force déterminante dans les évolutions et/ou les révolutions historiques. La « secondarisation » est, si je puis dire, une force faible, essentiellement réactive qui se manifeste quand le jaillissement « primaire » émanant du corps social a perdu sa vitalité créatrice. Une telle formulation va à l'encontre du caractère inerte de l'opposition entre infra et superstructure, laquelle ignore l'indétermination du mouvement historique.

[26] La longue citation d'un texte de Hegel qui sert d'épigraphe au *Moogo* en est une preuve éclatante. Elle est tirée justement de *La raison dans l'histoire* (op. cit., p. 95) et se trouve dans le paragraphe « Grandeur et décadence des peuples » En voici la fin qui en dit l'essentiel : « Chaque peuple mûrit un fruit ; son activité consiste à accomplir son principe et non à en jouir. Au contraire, ce fruit lui apporte un suc amer ; il ne peut le rejeter, car il en a une soif infinie. Or il lui en coûte sa destruction, suivie de l'avènement d'un nouveau principe. Le fruit redevient germe, germe d'une autre nation qui mûrira. »

[27] Cette expression conventionnelle d'histoire contemporaine doit nous donner à réfléchir sur la conception du temps qu'elle implique. Le contemporain est historique dans la mesure où il enveloppe en lui-même le passé (à la limite, tout ce que nous en savons) qui le rend sinon intelligible du moins interprétable. L'histoire est contemporaine dans la mesure où elle se projette dans un futur qui a aussi la vertu de la rendre intelligible, de lui donner un sens. Faute de quoi on tombe dans le « présentisme », selon le mot de François Hartog qui l'applique avec raison aux orphelins du Progrès que nous sommes.

[28] Jack Goody, *Le vol de l'histoire, comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2010.

[29] Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 80. Cette édition de poche qui nous est donnée avec une traduction nouvelle, une introduction et des notes, est due à ce grand spécialiste des études hégéliennes et marxistes que fut Kostas Papaioannou.

[30] Cet ouvrage a été publié en 1947 à Paris par les éditions Librairie Marcel Rivière et Cie. Jean Hyppolite est l'un des grands professeurs de philosophie qui ont fait le plus pour le renouveau des études hégéliennes en France. Il est l'auteur de la première traduction en français de *La phénoménologie de l'esprit* et sa thèse (également publiée en 1947) intitulée *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit* a eu, dans les années d'après-guerre, un énorme retentissement dans les milieux intellectuels français. On peut aussi se reporter à la célèbre *Introduction à la lecture de Hegel* d'Alexandre Kojève publiée aux Éditions Gallimard en 1947. Il s'agit de leçons sur *La phénoménologie de l'esprit* professées à l'École Pratique des Hautes Études de 1933 à 1939, réunies et publiées par Raymond Queneau.

[31] Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, coll. « 10-18 », 1965, pp. 245-269.

[32] Cette neutralité du chercheur n'était pas incompatible, durant la période coloniale, avec

des positions plus ou moins résolument anticolonialistes, mais où la condamnation morale des administrateurs coloniaux jugés bornés et exagérément tyranniques et des Blancs expatriés (commerçants, entrepreneurs ou autres) considérés comme des exploiters, l'emportait sur la critique politique du système. La lecture de *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris constitue à cet égard un témoignage tout à fait probant : expression, d'une part, de son dégoût devant la situation coloniale telle qu'il l'observe concrètement, absence complète, d'autre part, d'une position proprement politique contre le système. La prise de conscience ne se fera jour chez Michel Leiris qu'après la Deuxième Guerre mondiale, lors de sa mission en Haïti.

[33] Il convient d'indiquer qu'il s'agit de la publication de cours dont certaines parties reproduisent *verbatim* les manuscrits de Hegel et d'autres qui sont des notes prises par des étudiants. Nous n'avons donc pas affaire à un ouvrage entièrement revu par les soins de l'auteur lui-même.

[34] Phénomènes qui ne se sont produits ni en Asie mineure ni en Extrême-Orient où il a fallu attendre le XIX^e siècle. En ce qui concerne l'État nation moderne né en Occident, je pense que c'est à Pierre Legendre (1999, p. 241) que l'on doit la formulation la plus pertinente malgré son caractère abrupt, de sa généalogie quand il écrit : « L'État est le produit du romano-christianisme et de la laïcisation des procédures de Référence qui sous-tendent aussi bien l'avènement que l'expansion du régime industriel. »

[35] Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, 2012, Le Seuil, coll. « Points ».

[36] Je pense particulièrement à l'information qu'ont apportée les fouilles archéologiques, celles déjà anciennes effectuées sur le site de Tichitt en Mauritanie et d'autres qui se poursuivent aujourd'hui dans toute la zone sahéenne, depuis les confins de la Mauritanie, du Sénégal et du Mali jusqu'au Niger et aux confins du bassin tchadien. Je précise que depuis la fin 2012 jusqu'à la fin de l'année 2015 en tout cas, cette région prise dans la tourmente islamiste, est peu propice aux recherches archéologiques ou autres.

[37] Des auteurs arabes mentionnés plus haut et aussi, au XVI^e siècle, des auteurs africains auxquels on doit les Tarikh et autres chroniques qui se trouvent en très grand nombre à Tombouctou et dont l'étude est loin d'être faite, pour autant que je sache. Il convient ici, l'actualité des années 2013-2015 nous y invite, d'attirer l'attention sur ce fait tout à fait remarquable : l'existence de la gigantesque « bibliothèque » comptant des milliers de textes manuscrits de toutes sortes – des chroniques, des ouvrages religieux, poétiques, médicaux et juridiques, en langue arabe, pour la plupart, mais aussi en langue peule écrite en caractères arabes – qui se trouvait à Tombouctou (certains depuis la fin du XIV^e siècle) et que la diligence de ceux qui en avaient la garde et l'intervention de l'armée française de l'hiver et du printemps 2013 ont permis de sauver de la destruction commencée par les islamistes fanatiques qui occupaient la ville et terrorisaient tout le Nord-Mali depuis de longs mois. Enfin, il ne faut pas oublier les auteurs européens dont les premiers furent les navigateurs portugais qui dès la seconde moitié du XV^e siècle pénétrèrent en Afrique occidentale, mais sans trop s'éloigner des côtes et, plus au sud, dans les royaumes congolais et plus spécialement dans le royaume de Kongo dont les rois, les *Mani Kongo*, furent convertis au christianisme, comme nous l'avons signalé plus haut. La religion importée toucha dans une mesure bien moindre la population pour disparaître après un temps relativement court et ne réapparaître qu'avec la colonisation tout à la fin du XIX^e siècle.

[38] Raymond Mauny, « The Question of Ghana », *Africa : Journal of International African Institute*, vol. 24, n° 3, pp. 200-213, Cambridge University Press.

[39] Ce dont rendrait compte le grand mythe du serpent Bida que nous étudierons plus loin. Il se termine par la mise à mort du reptile gardien de l'or (et de l'eau !) qui, en échange du précieux métal exigeait le sacrifice annuel (ou septennal, selon certaines versions) d'une belle jeune fille vierge. Voir l'ouvrage de Germaine Dieterlen et Diarra Sylla, *L'empire de Ghana. Le Wagadou et les traditions de Yéréké*, Paris, Karthala et Arsan, 1992.

[40] Raymond Mauny, « The Question of Ghana », *op. cit.*

[41] De multiples publications sur la geste héroïque de Sunjata Keita existent. J'en citerai deux qui sont faciles à se procurer. Djibril Tamsir Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*,

Préssence africaine, Paris, 1960. Et surtout la somme en deux volumes de notre ami, le regretté Youssouf Tata Cissé, éminent ethnologue et historien malien qui nous a quitté en décembre 2013.

La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'empire, 1988, Karthala, Arsan.

Soundjata, la gloire du Mali (en collaboration avec le griot Wa Kamissoko), 1991, Karthala, Arsan.

[42] Je fais référence à la fameuse *Charte du Mande et autres traditions du Mali* (Y.T. Cisse et J.-L. Sagot-Duvaurox, 2003) dans laquelle les intellectuels africains veulent voir « une charte africaine des droits de l'homme et des peuples ». Nombre de chercheurs français se montrent sceptiques quant à l'ancienneté de ces traditions qui, à leurs yeux, ne remontent guère qu'à la fin de la période coloniale.

[43] Le lecteur pourra se référer au travail extrêmement érudit, tant du point de vue historique que linguistique de Tal Tamari, *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1997.

[44] Mais bien sûr, la hiérarchie des castes dont j'avais pu constater dans les années 1961-1962, au cours d'enquêtes dont m'avait chargé Georges Balandier, combien elle restait vivace au sein des foyers de travailleurs africains (surtout des Sénégalais, des Guinéens et des Maliens) de la région parisienne, a petit à petit perdu de sa rigidité dans les dernières décennies.

[45] Lorsque le roi du Sosso, le royaume qui prend la suite du Wagadu, demande aux Malinke qu'ils se rallient à son combat contre Sunjata, ils lui font savoir qu'ils ne peuvent pas se mettre sous les ordres d'un forgeron et déclarent que : « depuis la création du monde à ce jour, il existe au Manden "quatre petits hommes" de peu de valeur, le petit forgeron, le petit griot, le petit pêcheur *somono*, le petit cordonnier. Ils ont toujours vécu aux dépens ou sous la protection d'autres hommes... Et pourtant le Manden ne saurait s'édifier sans le concours de ces quatre petits hommes » (Youssouf Cissé, *op. cit.*, p. 129). Il ne faut oublier que c'est un griot (Wa Kamissoko) qui parle.

[46] Cette notion est d'une complexité semblable à celle du *mana* mélanésien. Pour en saisir quelque chose, une référence est, à mes yeux, essentielle : l'ouvrage de Marcel Griaule, 1938 (réédition en 1963) *Masques dogons*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Musée de l'homme.

[47] A. Konaré Ba, *Sunjata le fondateur de l'empire du Mali*, Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines, 1983, pp. 89-91.

[48] Tal Tamari, *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 114.

[49] C'est le même scepticisme dont font preuve de nombreux chercheurs vis-à-vis de ceux, tel le spécialiste ivoirien des Akan, Georges Niangoran-Bouah, auteur, notamment, d'une thèse soutenue en 1972 : *L'univers akan des poids à peser l'or*, telle aussi l'ethnologue Éva Meyerowitz, qui l'un et l'autre affirment que les royaumes akan (celui des Ashanti de Kumasi, notamment) ont des conceptions du pouvoir royal qui trouvent leur lointaine origine dans certaines croyances et pratiques de l'Égypte pharaonique.

[50] A. Holl, « Background to the Ghana Empire », *Journal of anthropological archaeology*, 1985.

[51] Ces références aux travaux des archéologues sont là pour éviter de buter trop naïvement sur le problème des origines orientales ou proches orientales de l'empire de Ghana, qu'il s'agisse de l'Inde, de la Perse, du Yémen ou de l'Égypte dont font état les sources orales et écrites, comme nous le verrons. La question ne se pose, à mon sens, ni en termes de mythe ni en termes d'histoire. En attendant que les hypothèses de l'historien Dierk Lange deviennent des certitudes scientifiques, l'évocation de l'Orient semble plutôt relever de la rhétorique des griots imprégnés de culture islamique et, à travers celle-ci, de réminiscences bibliques, comme l'atteste la troublante ressemblance de l'épisode narré dans la légende du Wagadou de la captation du droit d'aînesse par le cadet Dyabé au détriment de Térékiné (ou Kiné) avec le récit dans la Genèse du subterfuge qui a permis à Jacob de tromper son père Isaac au

dérivent d'Esau, son frère jumeau sorti premier du ventre de sa mère.

[52] Robert L. Carneiro, « A theory of the origin of the state », *Science*, CLXIX (1970), pp. 733-738.

[53] À l'appui de cette affirmation, on est tenté de citer ces lignes de A.-J. Lucas extraites d'un article de 1931 : « La tradition et les auteurs anciens nous conduisent à admettre que cinq siècles avant l'ère chrétienne l'actuelle Mauritanie était occupé par des Noirs. Peut-être remontaient-ils jusqu'au Sud-atlasien. Ils occupaient en tout cas toute la steppe qui de Tombouctou rejoint par l'Edrar le Saguiet el Hamara. [...] les premières fouilles opérées, les travaux de Verneau, de Chudeau, de Laforgue tendent à prouver une unité de civilisation néolithique, qui leur est attribuable. Ces Noirs menaient une existence sédentaire agricole, comparable à celle que mènent les Noirs riverains actuels du Sénégal » (*Journal de la Société des Africanistes*, t. I, fasc. II).

[54] J. Patrick Munson, « Archaeology and the Prehistoric Origins of the Ghana Empire », *The Journal of African History*, 1980, vol. 21, n° 4, pp. 457-466.

[55] À ce propos il faut signaler une remarque de Claude Meillassoux dans son intervention au Colloque tenu à Niamey en 1977 sur Histoire et tradition orale : « Enfin, l'identification de Ghana et du Wagadou n'est pas absolument certaine... si le mot Ghana est mentionné dans toutes les traditions écrites, on n'y trouve jamais le terme de Wagadou [...] Inversement, si le Wagadou est évoqué dans toutes les traditions orales, on n'y trouve jamais le terme de Ghana. » Si l'exactitude de cette remarque n'est pas contestée, elle sert surtout, dans l'esprit de son auteur, à dissocier autant que possible ce qui est historique de ce qui est mythique. La suite de l'intervention et les discussions qu'elle a suscitées montrent que cette dissociation conduit à des impasses.

[56] Il rappelle que sa « publication s'inscrit dans la série des études et rencontres organisées par l'association ARSAN (ex SCOA), qui depuis 1975 consacre beaucoup d'énergie pour développer la recherche fondamentale en sciences humaines, notamment dans le domaine des traditions orales de l'Afrique noire ».

[57] Germaine Dieterlen et Diarra Sylla, *op. cit.*, p. 56.

[58] En fait il s'agit de populations diverses, composées de clans, de catégories sociales aux statuts hiérarchisés : le clan royal, les nobles, les hommes libres, les différentes professions d'artisans. Dans la version de Charles Monteil, Dinga est déjà accompagné durant son périple par des gens de caste.

[59] Actes du Colloque SCOA, Bamako, 1976, p. 108.

[60] Germaine Dieterlen, *op. cit.*, p. 56.

[61] Colloque de Bamako, *op. cit.*, p. 111. Divers Colloques et séminaires se sont tenus à Bamako et à Niamey entre 1975 et 1981 sous l'égide de l'Association SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire. Ils avaient pour objet de débattre de l'état des connaissances sur les trois grands empires soudanais : le Ghana, le Mali et le Songhay. Fait remarquable, à ces réunions savantes prenaient la parole dans leur langue, des griots et « traditionnistes » concernés respectivement par l'un des trois sujets historiques en discussion. En n'oubliant évidemment pas qu'il y avait des interférences entre les trois dont les histoires se chevauchent dans le temps.

[62] Germaine Dieterlen, *op. cit.*, p. 253.

[63] Maurice Lombard, *L'islam dans sa première grandeur VIII^e-XI^e siècles*, Flammarion, coll. « Champs, histoire », 2014, pp. 70-71 (1^{re} édition, 1971).

[64] Luc de Heusch, « Le rayonnement de l'Égypte antique dans l'art et la mythologie de l'Afrique occidentale », in *Journal de la Société des Africanistes*, 1958, vol. 28, pp. 99-109.

[65] À ce propos je citerai un article Rogier M.A. Bedaux : « Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest-africain au Moyen Âge : les appuis-nuque », *Journal de la société des africanistes*, 44, 1, 1974. On y lit ceci (p. 21) : « Des études régionales adéquates existent seulement pour l'Afrique Centrale (Maes, 1929), l'Égypte et la Nubie anciennes (Reisner, 1923). Il est difficile de juger par exemple si la forte ressemblance entre les appuis-nuque tellem du type Ib et les appuis-nuque égyptiens du type 4 (block type) [...]

datant de la 12^e Dynastie, doit être considérée comme seulement fortuite. »

[66] Je renvoie le lecteur à l'ouvrage magnifiquement illustré et écrit d'Éric de Dampierre *Harpes zande* (1991) paru aux éditions Klincksieck. Aussi prudent que l'archéologue Bedaux, Dampierre affirme qu'on ne peut pas prouver le lien de filiation entre un certain type de harpe égyptienne et les harpes zande. Pourtant, parlant d'un type particulier de ces dernières, il écrit (p. 28) : « Wachsmann les aperçoit au iv^e siècle dans le royaume de Koush, héritières des anciennes harpes égyptiennes. Après la destruction de Méroé, il les voit s'enfuir à l'ouest, au Bornou, au Baguirmi, jusqu'au plateau nigérien. » J'ajoute que Dampierre nous montre (p. 17) une image de « harpe égyptienne apparentée aux harpes africaines ».

[67] Henri Frankfort, *La royauté et les dieux*, Paris, Payot, 1951, note, p. 122.

[68] *Ibid.*, p. 110.

[69] Curieusement, il se réfère à l'ouvrage de Seligman qui lui-même renvoie à des articles d'Evans-Pritchard, lequel avait pourtant publié en 1940 sa célèbre monographie *The Nuer* dans laquelle l'importance du rôle économique et la très riche symbolique du bétail sont abondamment analysées et illustrées.

[70] Henri Frankfort, *op. cit.*, p. 228.

[71] Basil Davidson, *L'Afrique avant les Blancs, Découverte du passé oublié de l'Afrique*, Préface de Hubert Deschamps, PUF, 1962, p. 11.

[72] Pierre Alexandre, *Les Africains*, Paris, Lidis-Brepols, 1981, p. 63. Ce beau livre remarquablement illustré était destiné à un large public et se vit gratifié d'une préface fort élogieuse de la plume de Léopold Sédar Senghor.

[73] Dierk Lange, *Ancient Kingdoms of West Africa, Africa centred and Canaanite-Israelite Perspectives*, 2004, J.H. Röhl, Printed in Germany, pp. 319-341.

[74] Roger Botte, « Les réseaux transsahariens de la traite de l'or et des esclaves au haut Moyen Âge : viii^e-xi^e siècle », CNRS Éditions, *L'Année du Maghreb* [en ligne], VII, 2011,

[75] Au Soudan central, c'est-à-dire dans la région du lac Tchad, l'islamisation concerne le royaume du Kanem qui deviendra l'empire du Kanem-Bornou. Royaume dit « païen » fondé au viii^e siècle par les Zaghawa. C'est avec l'avènement d'une nouvelle dynastie, celle des Sefuwa, que le royaume commence à s'islamiser et il le sera profondément au début du xiii^e siècle sous le règne de Dunama Dibalami. Voir D. Lange, *op. cit.*, pp. 495-513.

[76] N. Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, International African Institute, Londres, 1973.

[77] Oumar Kane, *La première hégémonie peule. Le Fuuta Tooro de Koli Tenguella à Almaami Abdul*, Paris, Karthala, 2004.

[78] Il importe de préciser que les musulmans qui s'interdisent en principe de réduire en esclavage d'autres musulmans, ne tenaient sans doute guère à islamiser en masse les populations noires qui constituent le réservoir d'esclaves alimentant le commerce sud-nord. Il n'y a pas que l'or qui intéresse les riches marchands, commanditaires des caravanes.

[79] Voir Annie M.D. Lebeuf, *Les principautés kotoko*, Éditions du CNRS, Paris, 1969, p. 72.

[80] Certains auteurs affirment que la géomancie était connue par les Noirs dès les temps de l'empire de Ghana (avant le x^e siècle). Mais le premier manuscrit arabe attesté est le célèbre traité du Cheikh Mohammed es Zenati qui fut composé au xvi^e siècle et circula dans toute l'Afrique occidentale.

[81] Voir l'article de Brehima Kassibo, « La géomancie ouest-africaine, formes endogènes et emprunts extérieurs », *Cahiers d'études africaines*, 1992, vol. 32, n° 128, pp. 541-596.

[82] Voir Alfred Adler et Andras Zempleni, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, coll. « Savoir », Paris, Hermann, 1972. Je signale seulement que la divination moundang n'a de proprement géomantique, mais c'est essentiel, que le tirage au sort effectué à partir d'un tas de cailloux. La main du devin en sépare au hasard quelques-uns ; la somme obtenue est paire ou impaire. La seule sémantique étant que le pair est féminin tandis que l'impair est masculin.

[83] Reconnu comme le « Commandeur des croyants », Usman dan Fodio, né en 1757 dans une famille peule pratiquant un islam très strict, grandit dans une localité du Gobir (cité hausa). Il est le fondateur (au début des années 1800) de l'empire de Sokoto, du nom de la

capitale de cet immense territoire conquis sur les Hausa et d'autres populations qui étaient plus ou moins sous leur dépendance. En quelques années, à la suite du ralliement de nombreuses principautés peules à la bannière de Usman dan Fodio, cet « empire » qui ne constitua jamais une unité politique mais plutôt une fédération islamique, s'étendit jusqu'aux confins du Cameroun (Iamidat de Yola, résidence du Sultan Moddibo Adama qui donnera son nom à la vaste région de l'Adamawa dont la capitale est aujourd'hui la ville camerounaise de Ngaoundéré) et de ce qui sera la colonie française du Tchad après la défaite de l'Allemagne lors de la Première Guerre mondiale.

[84] Je me réfère au remarquable ouvrage de Amadou Hampaté Ba et Jacques Daget, *L'empire peul du Macina* (1818-1853), Abidjan/Paris, Nouvelles Éditions africaines (1955), Éditions de l'EHESS (1984). Comme le dit Théodore Monod dans sa courte préface, il s'agit d'un grand livre d'histoire, descriptif et analytique fondé à peu près exclusivement sur la tradition orale telle qu'elle est transmise par les griots et les personnes savantes vivant dans le Macina.

[85] Jean Suret-Canale, *Afrique noire, géographie, civilisations, histoire*, Éditions sociales, 1961, p. 191.

[86] Éric Jolly, *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*, coll. « Sociétés africaines » 18, Paris, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 153.

[87] Dans son livre *Le rhinocéros d'or, Histoires du Moyen Âge africain*, François-Xavier Fauvelle consacre des pages fort intéressantes aux Juifs du Touat et à leur persécution. Il écrit (p. 324) « [...] la communauté juive de Tamentit (capitale économique du Touat) naguère prospère... en raison de son rôle de charnière entre les segments maghrébin et saharien du grand commerce de l'or, fut détruite et dispersée quelques décennies plus tard. L'artisan de cette destruction fut un lettré musulman en sciences religieuses du nom de Muhammad al-Maghîlî. »

[88] C'est au tout début du XI^e siècle (cf. *infra*) que l'Islam commence à se propager chez les Noirs du Soudan. Jusque-là, les Berbères venus du Nord et les Za de Gao auraient été sous influence chrétienne. C'est à la suite du pèlerinage à La Mecque du chef Tarsina que commença la première guerre sainte. Voir Jean Rouch, « Contribution à l'histoire du Songhay », Mémoires de l'IFAN, n° 29, II, Dakar, 1953.

[89] Les historiens nous disent de lui qu'il était un musulman kharijite, c'est-à-dire appartenant à une secte qui avait été particulièrement importante chez les Berbères. Elle professait l'égalité devant la foi de tout musulman, quelle que soit son origine ethnique et exigeait la liberté de choix dans la nomination du calife et s'opposait donc aux « visées politiques de la famille du Prophète Muhammad », en l'occurrence, les Sunnites qui avaient conquis le pouvoir en Afrique du Nord. (cf. Roger Botte, « Les réseaux transsahariens de la traite de l'or et des esclaves au haut Moyen Âge : VIII^e-XI^e siècle », *L'année du Maghreb*, VII, 2011).

[90] Jean Rouch, *op. cit.*

[91] *Ibid.*, p. 191.

[92] Charlotte Blum et Humphrey Fisher, « L'amour des trois oranges ou le dilemme des Askya. L'Askya, Al-Maghili et Tombouctou (circa 1500 AD) », *Journal of African History*, 1993, 34, pp. 65-91.

[93] Nous nous référons à l'article de `Abdel Al-Aziz `Abd-Allah Batran qui est intitulé « A Contribution to the Biography of Shaykh Muhammad Ibn `Abd-Al-Karim Ibn Muhammad Al-Maghili, Al-Tilimsani », in *Journal of African History*, vol. 14, n° 3 (1973), pp. 381-394. Je précise que parut à Beyrouth en 1932 une traduction en anglais du manuel d'Al Maghili intitulé *The Obligations of Princes*. J'ai trouvé cette référence dans le remarquable article que Marc H. Piauult a publié en 1982 « Le héros et son destin. Essai d'interprétation des traditions orales relatant la genèse d'un État du Soudan central, le Kabi au XVI^e siècle », Les systèmes étatiques africains, *Cahiers d'Études africaines*, 87-88, XXII-3-4, pp. 403-440. Les vues théoriques qui y sont défendues appellent, me semble-t-il, une confrontation pleine d'intérêt avec celles de Michel Izard qui ont fait l'objet de l'analyse qu'on vient de lire.

[94] Jean Béraud-Villars, *L'Empire de Gao. Un État soudanais aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris, Plon, 1942, p. 64. Il est intéressant de noter que cet ouvrage qui salue le génie militaire et

politique de Sonni Ali Ber est « dédié à la mémoire des soldats de l'armée noire morts pour la France en 1914-1918 et 1939-1940.

[95] Kangaba, appelé aussi Kaba, est une localité située sur le Niger, au sud-ouest de Bamako.

[96] On pourra lire une version de ce grand mythe dont les thèmes sont partagés par un nombre important de populations d'Afrique occidentale dans l'ouvrage de Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*. Il a été republié en 1988 aux Éditions de l'Université de Bruxelles. La première édition aux PUF date de 1951. Elle était précédée par Marcel Griaule.

[97] Germaine Dieterlen, « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des Africanistes*, tome XV, 1955, p. 73.

[98] Claude Meillassoux cite l'historien D.T. Niane (1959, pp. 36-37) qui écrit : « La fameuse case (kamablon) aurait été construite par Mansa Souleymane (1336-1358) après son retour de La Mecque en 1352 ; c'est là où il déposa les livres saints qu'il avait rapportés du Hedjaz » et, il ajoute en note : « Après le retour au paganisme consécutif à la chute de l'Empire (1670) Camambolon devint une case à fétiches. Ce fut seulement vers 1840 qu'El Hadj Omar revenant de La Mecque rendit la case à l'islam. »

[99] Jean Rouch, *op. cit.*, p. 275.

[100] *Ibid.*, p. 289.

[101] Actes du séminaire de Niamey, Association SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire, 1981.

[102] Triaud, Jean-Louis, « L'éveil à l'écriture : Un nouveau Moyen Âge sahélien ». À propos de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*. *Afrique & histoire*, 2005/2, vol. 4, pp. 195-243.

[103] Voir Annexe I.

[104] Ces éclipses de l'islam dans des pays qui ont été islamisés ont des précédents en Afrique. Voici ce qu'écrivait un historien, spécialiste de l'islam : « Convertis, les Berbères apostasieront un bon nombre de fois (vingt fois au moins, selon Ibn Khaldoun), surtout pendant les deux premiers siècles de la conquête musulmane. L'islam africain est un islam particulier. Les hérésies y sont bien accueillies telle le kharijisme (souvenons-nous que Sonni Ali Ber est réputé y avoir appartenu) qui s'oppose au sunnisme des pouvoirs établis, centraux et organisateurs [...] », Maurice Lombard, *op. cit.*, p. 71.

[105] Jean-Louis Triaud, *op. cit.*, pp. 223-224.

[106] À ce propos, il convient de citer cette phrase d'un spécialiste de l'islam africain : « L'islam n'est pas enseigné comme un système de croyances mais comme une voie légale de conduite (*a legal way*). Il importe de comprendre que tandis que la loi islamique, y compris les exigences légales de la religion, sont transmises par la tradition écrite et donc exacte, les conceptions sur Dieu et la personne humaine, la relation de l'homme à Dieu [...] sont transmises par la tradition orale. Les idées de l'islam se répandent par le mythe, la fable et l'aphorisme », J. Spencer Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford At the Clarendon Press, 1959, pp. 48-49.

[107] Adam Konare Ba, *Sonni Ali Ber*, Études nigériennes, n° 40, Niamey, 1977.

[108] Au cours des discussions sur le thème « Histoire et traditions orales » (voir *supra*, Bamako, 1976, Colloque organisé par la Fondation SCOA), Jean Rouch fut amené à formuler la thèse suivante : Dans une société comme celle que forment les Songhay, on ne trouve ni statues ni masques, mais une pratique générale des danses de possession qui permettent un contact direct et permanent avec les dieux de la nature et, dit-il « ces dieux sont, pour moi, des avatars de l'histoire du Songhay [...] le mythe est une histoire vécue publiquement chaque semaine sur les places des villages [...] Un mythe est un récit initiatique qui n'est donné que comme une réponse à celui qui a posé une question pertinente ».

[109] Jean Rouch, « Contribution à l'histoire du Songhay », *Mémoires de l'IFAN*, n° 29, 1953, p. 186.

[110] Dans sa thèse sur *Les sociétés songhay-zarma* (Karthala, 1984, p. 283), Jean-Pierre

Olivier de Sardan écrit ceci : « Les *hauka* [...] n'ont que mépris pour les marabouts, et leur univers est celui du sacrilège ; manger du chien, boire de l'alcool en sont des signes parmi d'autres. Le système symbolique des *hauka* est bâti non seulement sur la caricature et la dérision des occupants blancs mais encore sur la transgression et le rejet de l'islam. » Cela est clairement dit même si plus loin, l'auteur ajoute que l'islam est lui aussi mobilisé pour exprimer le rejet du colonisateur blanc.

[111] La notion de type de société ne se réfère à aucun modèle particulier d'organisation sociale impliquée par les termes de tribu, de clan, de lignage ou de telle autre subdivision correspondante et qui en seraient les éléments constitutifs. Un empire, puisque c'est ici le système politique dont nous parlons, comprend un certain nombre de peuples qui vivent en plus ou moins grande intelligence sous la commune autorité d'un pouvoir plus ou moins fort. J.-P. Olivier de Sardan est catégorique à ce propos : à la question de savoir ce que les Songhay-Zarma avaient en commun qui les différenciait des peuples voisins, il répond que c'est la langue, seul critère objectif. « Car les Songhay n'existent pas ; ce mot commode, qui fait référence à l'empire médiéval, n'est quasiment pas utilisé par les groupes dits "songhay" pour se nommer, ni par les autres groupes pour les nommer » (*op. cit.*, p. 25). C'est le nom qu'a le groupe local (un ensemble de quelques villages) qui est en usage. Autrement dit, ce n'est pas aux structures de parenté que sont rapportées les unités constitutives des différentes formes d'organisations politiques. L'Afrique politique, aussi loin que l'on remonte dans le passé, n'est pas réductible à une Afrique tribale. Ce qui évidemment ne signifie pas que des sous-ensembles qui se définissent comme constitués par des rapports de parenté et/ou d'alliance ne jouent pas un rôle politique. En exerçant, par exemple, de fortes pressions sur les acteurs politiques issus de leurs rangs et auxquels il est rappelé qu'ils doivent respecter les obligations que leur dicte le code qui régit les attitudes de parenté.

[112] Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Hautes études, Gallimard, Le Seuil, 1989.

[113] Je me permets de renvoyer à un bref exposé de quelques pages où Hegel s'explique sur ce point non sans ironie : *Qui pense abstrait ?*, Paris, Hermann, 2007.

[114] Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 110.

[115] Voici ce qu'il dira de la Révolution française dans l'un de ses derniers cours professé en 1831 : « Ce fut là un magnifique lever de soleil. Une émotion sublime a régné en ce temps ; un enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si l'on en était alors enfin venu à une réconciliation effective du divin avec le monde », Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Les classiques de la philosophie, Paris, 2011, p. 165. De telles paroles prononcées à Berlin devant un vaste auditoire d'étudiants ne sont assurément pas celles d'un philosophe qui se serait fait l'idéologue de l'État prussien.

[116] F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Paris, GF Flammarion, 1998.

[117] Samir Amin, *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*, Paris, Minuit, 1967.

[118] Il convient de noter que Hegel raille les géographes plus ou moins fantaisistes de son temps pour faire un vibrant éloge de Carl Ritter (1779-1859) considéré, nous le rappelions plus haut, comme le fondateur de la géographie scientifique et dont il affirme qu'on lui doit « la meilleure description d'ensemble de l'Afrique. Voir *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 234.

[119] Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, pp. 220-221.

[120] C'est sans doute au cours du XIII^e siècle que l'Europe chrétienne où le monnayage en or redevient important, commence à avoir recours à celui qui provient de l'Afrique noire occidentale par l'intermédiaire des commerçants arabes. Et ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XV^e siècle que les Européens qui abordent alors les côtes du Sénégal et du Golfe de Guinée (les navigateurs portugais d'abord, bientôt suivis par ceux des autres nations maritimes de l'Europe) se livrent eux-mêmes directement à la « troque de l'or ». On peut penser que la découverte suivie de la mise sous tutelle et du pillage, de l'or, notamment, du Nouveau monde (Mexique et Pérou, en particulier) a profondément modifié les rapports

économiques entre l'Occident et l'Afrique noire désormais condamnée à servir de réservoir de chasse pour la traite transatlantique des esclaves.

[121] Hegel ignorait certainement que la rencontre de l'Afrique noire avec l'islam date, comme nous l'avons rappelé, d'au moins un millénaire et qu'il n'avait pas fallu attendre très longtemps pour que l'influence de la religion du Livre s'exerçât plus ou moins profondément sur les sociétés – organisées en royaumes ou en empires aussi bien qu'en systèmes politiques non étatiques – occupant l'immense espace qui s'étend de l'Atlantique à la haute vallée du Nil et à l'Océan Indien.

[122] Hampaté Ba et Jacques Daget, *op. cit.*, p. 282.

[123] Voir A. Adler, 2000, *Le pouvoir et l'interdit*, Paris, Albin Michel, pp. 39-51.

[124] Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 234.

[125] À ce propos, je citerai cette remarque très pertinente de Danouta Liberski-Bagnoud qui fait suite à sa réflexion sur les notions voltaïques de « terre » et de « brousse » : « Avec le concept moderne de “nature”, nous sommes confrontés au noyau “dur” des présupposés métaphysiques de la pensée occidentale qu'il n'est pas possible d'ignorer sans faire disparaître d'un seul coup l'essentiel de ce que disent les paroles venues d'Afrique », in P. Legendre, *Tour du monde des concepts*, p. 118.

[126] Le texte d'Hérodote ne précise nullement l'identité de ces Africains. Il indique seulement que les Nasamons, un peuple libyen, ont découvert au cours d'une expédition dans le Sud, des petits hommes dont ils ne comprenaient pas la langue. Ce sont ces gens, peut-être des Pygmées, qui sont censés être tous des magiciens.

[127] Voir *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », t. I, pp. 478-480). Il s'agit d'un Appendice qui comprend pour l'essentiel de longues citations de Hegel dont Frazer dit approuver le contenu.

[128] Les religions des grandes civilisations du monde antique ne sont nullement logées à la même enseigne. L'idolâtrie et les sacrifices qui ont cours chez les Grecs et chez les Romains sont traités par Hegel avec le même mépris que les croyances et les rites des sauvages. C'est la philosophie, ce sont les arts des Anciens qui ont droit à toute son admiration, attitude partagée par toute la culture occidentale depuis la Renaissance. Ce n'est pourtant pas sans un certain étonnement que nous lisons que nous ne pouvons nous identifier par le sentiment à la nature d'un sauvage de même « que nous ne pouvons nous identifier à celle d'un chien, ou à celle d'un Grec qui s'agenouillait devant l'image de Zeus » (*Leçons sur la philosophie de la religion*, tome II, *op. cit.*, p. 251).

[129] E. Cassirer (1946) a affirmé qu'on peut résumer la tendance fondamentale de la pensée hégélienne en disant qu'il a parlé historiquement de la religion et religieusement de l'histoire. La religion n'est pas le contenu spirituel de l'histoire, c'est l'histoire qui dans son développement s'avère être la religion elle-même.

[130] L'une des raisons avancées est qu'à la différence du catholicisme, il n'y a pas place dans le protestantisme pour une institution telle que l'Église romaine et son clergé qui exerce son autorité sur les personnes en vertu de sa prétention à s'arroger l'élément spirituel comme étant absolument sa propriété et qui laisse à l'État le rôle subordonné de moyen en vue d'une fin souveraine qui n'appartient qu'à elle. D'où cette affirmation : « Bien loin que le schisme des Églises soit ou ait été pour l'État un malheur, ce n'est au contraire que par lui qu'il a pu devenir ce qui était son destin : la raison et la moralité conscientes d'elles-mêmes. Et c'est aussi le plus grand bonheur qui peut arriver à l'Église et à la pensée pour leur liberté et pour leur rationalité propres », *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1940, p. 298,

[131] Dans un écrit publié sous le titre : *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. II, *Les religions antiques, africaines et orientales, la religion déterminée*, Paris, Vrin, 2010 (trad. fr. G. Marmasse), Hegel parle, à propos de l'Afrique, notamment, de « religions enchantées ». La notion d'enchantement est, sous sa plume, à peu près synonyme de celle de magie. Ces deux termes ne comportent ici nul dénigrement, nul mépris pour ce qu'il appelle « la religion déterminée » (c'est-à-dire les croyances particulières des différents peuples), seulement ils

s'opposent au concept de religion tel qu'il l'applique d'abord au religieux purement intérieur et désincarné et ensuite au christianisme qu'il présente comme la « religion accomplie ». Peu de pages sont consacrées à l'Afrique en dépit de ce qu'annonce le titre et tout ce qu'apporte l'ouvrage sur le sujet se trouve déjà et de façon plus développée dans *La raison dans l'Histoire*.

^[132] Je me réfère en particulier à la fin de *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », p. 212). Freud utilise cette notion pour expliquer la croyance en l'efficacité de l'action du magicien. Mais il a également recours à cette même notion pour rendre compte de l'interdiction faite aux Juifs par Moïse de fabriquer des images ou des idoles pour représenter la divinité et lui rendre un culte. « Elle signifiait, en effet, une mise en retrait de la perception sensorielle au profit d'une représentation qu'il convient de nommer abstraite, un triomphe de la vie de l'esprit [...], à strictement parler un renoncement aux pulsions [...] Chez nos enfants, parmi les adultes chez les névrosés, nous trouvons aussi bien que chez les peuples primitifs, le phénomène psychique que nous appelons la croyance en la "toute-puissance des pensées". »

^[133] Président de Brosses, *Culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie* (1760).

^[134] Je me permets de renvoyer le lecteur aux études particulièrement fouillées sur ce sujet qu'il trouvera dans deux des Cahiers de la revue *Systèmes de pensée en Afrique noire* : le Cahier 8 (1987) qui a pour titre « Fétiches, Objets enchantés, Mots réalisés » et le Cahier 12 (1993) qui a pour titre « Fétiches II, Puissance des objets, Charme des mots ».

^[135] Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 258.

^[136] Voir Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, pp. 360-361.

^[137] Citons deux auteurs parmi les plus importants qui ont nourri la réflexion hégélienne sur l'Afrique noire : 1^o) G.A. Cavazzi, un père capucin du XVII^e siècle qui vécut 37 ans au Congo et en Angola. 2^o) T.E. Bowdich, l'ambassadeur de Grande-Bretagne à Kumasi, capitale du pays Ashanti, en 1817. Le royaume ashanti sera incorporé dans la future colonie de la Gold Coast qui deviendra le Ghana après la proclamation de l'indépendance en 1957. On sait que les lectures de Hegel sur l'Afrique noire sont très nombreuses, mais il est vrai, comme le dit Jean Pouillon (1975) sans la moindre indulgence pour le grand philosophe, qu'il « n'ajoute rien à l'idée que les Européens du XV^e siècle se faisaient des cultes africains, il se borne à la traduire dans son système ». Mais il est vrai aussi que cette « traduction » nous intéresse et nous espérons convaincre le lecteur que ce n'est pas sans de bonnes raisons.

^[138] « En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée. Il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le Rhodus » (Hegel, 1945).

^[139] Hegel, *Les principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », p. 205.

^[140] Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. II, p. 23.

^[141] Mais à suivre l'analyse que Jean-Pierre Vernant consacre au mariage grec, on voit par les termes mêmes qu'il emploie qu'elle n'est guère éloignée de la démarche anthropologique. Qu'on en juge : « Si en tant que fille offerte en mariage à un *genos* étranger elle joue le rôle d'un bien circulant, tissant entre groupes des réseaux d'alliance comme le font les *agal mata* qui sont à l'occasion des noces échangés, ou les troupeaux que doit remettre au père, pour gagner son épouse, le mari –, en tant que mère, engendrant à un homme des enfants qui sont bien à lui, qui le prolongent droitement, elle s'identifie à la terre cultivée que possède son époux et le mariage a la valeur d'un labour dont la femme serait le sillon », Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 77.

^[142] Le caractère formel du système que constituent appellations et attitudes n'exclut pas qu'il puisse exprimer des aspects dynamiques résultant des tensions qui sont propres à la parenté. Lévi-Strauss est proche d'une pensée dialectique lorsqu'il écrit : « Loin que ces attitudes reflètent automatiquement la nomenclature, elles apparaissent souvent comme des élaborations secondaires destinées à résoudre des contradictions et à surmonter des

insuffisances inhérentes au système des appellations » (Lévi-Strauss, 1958, p. 46).

[143] Il est frappant que l'enseignement de l'Ancien Testament ne soit pas pris en considération. Nous relevons simplement que cela exigerait des éclaircissements qu'il est impossible d'apporter dans les limites de ce travail. Je rappelle seulement que d'importants développements sont consacrés au judaïsme dans ses écrits de jeunesse dans lesquels Hegel confronte les systèmes de l'éthique juive, chrétienne et grecque et c'est toujours cette dernière qui est la plus valorisée. À ses yeux, « la grecque fonctionne comme un paradigme par rapport auquel sont évaluées les deux premières » (Hegel, *Système de la vie éthique*, Introduction par Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976, p. 15). Ce caractère paradigmatique de la vie éthique grecque fonctionne d'autant plus quand on considère les civilisations exotiques, celles d'Orient et, il va sans dire, celles qu'on dit primitives, d'Afrique et d'ailleurs.

[144] Je renvoie le lecteur au chapitre que je consacre à cette question dans mon livre *Le pouvoir et l'interdit*, op. cit., pp. 107-147.

[145] Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 260.

[146] Il ne viendrait à l'idée de personne, du moins je le crois, de faire du mâle dit dominant, par exemple, dans une meute de loups, un maître dont les congénères seraient les esclaves.

[147] Hegel n'idéalise nullement la loi du père, la *patria potestas*, du droit romain. Il écrit : « La situation d'esclaves des enfants est une des institutions qui entache le plus la législation romaine. Et cette déviation de la moralité objective dans la vie la plus intérieure et la plus tendre est un des éléments les plus importants pour comprendre le caractère des Romains dans l'histoire universelle et leur penchant au formalisme juridique », Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 210.

[148] Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 263.

[149] Ce point de vocabulaire pose toujours problème pour une anthropologie politique qui peine à fixer le seuil entre systèmes non ou pré-étatiques et systèmes à État. Dans les travaux des africanistes, le flou que l'on observe dans les critères de choix des termes de chefferie et de royauté en est un témoignage. Excluant le concept d'État même s'il ne peut s'empêcher, on va le voir, de l'appliquer au royaume du Dahomey, à celui d'Oyo (le plus important des royaumes yoruba situés au sud du Nigeria) ou à celui de Kongo, Hegel estime que c'est le prédicat despotique qui est pertinent pour les systèmes africains à pouvoir centralisé. Je rappelle qu'il en va de même dans le célèbre ouvrage que l'anthropologue américain G.P. Murdock a consacré à l'ensemble de l'Afrique : *Africa. Its peoples and their culture history*, New York, 1959.

[150] En effet, ces exemples pris en Gold Coast (actuel Ghana), au Dahomey (actuel Bénin), au Congo (RDC), en Angola et en Éthiopie, c'est-à-dire en Afrique occidentale, équatoriale et orientale, sont bien choisis aussi pour illustrer une vérité qui a une portée générale pour l'ensemble du continent noir.

[151] Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 264.

[152] Deux d'entre eux sont examinés par Frazer de la façon la plus précise, celui des Jukun dont le royaume est situé dans l'actuel Nigéria et celui des Shilluk qui occupaient les rives du Nil Blanc dans l'actuel État du Sud Soudan. Ce sont ces exemples qui illustrent le mieux sa théorie de la royauté divine et la cosmologie qui en est le soutien.

[153] J'en verrais le symptôme dans le fait que Claude Lévi-Strauss soit, en France en tout cas, souvent qualifié de philosophe comme s'il ne suffisait pas d'indiquer sa profession d'anthropologue pour marquer qu'il est non seulement un grand théoricien dans son domaine mais que sa pensée a une immense portée philosophique. N'est-ce pas reconnaître implicitement qu'on n'apercevait guère de philosophe de profession qui, à l'instar de ceux qui ont pris telle ou telle discipline scientifique comme objet principal de leur réflexion, ait fait le choix de l'anthropologie. Et aient été aussi exigeants dans la connaissance de leur objet que ceux qui ont réfléchi aux mathématiques ou à la physique, pour prendre ces exemples. Il semble bien, nous le disions en ouverture, que les choses sont en train de changer.

[154] *Opuscules sur l'histoire*, trad. fr. S. Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, pp. 86-87.

[155] Il est utile d'attirer l'attention sur cette définition que Hegel a placée en ouverture du

chapitre consacré à la dialectique du maître et de l'esclave : « La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu. » Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 155, Aubier, Montaigne (traduction par Jean Hyppolite). Nietzsche joue sur les mots quand il affirme que le désir de reconnaissance est la marque qui stigmatise l'infériorité de l'esclave, la mentalité de l'esclave face au maître qui l'ignore superbement. Mais on comprend son ironie face à une dialectique impuissante à supprimer la réalité de la domination, la réalité de ce qui fait un maître et de ce qui fait un esclave.

[156] « Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves », *L'esprit des lois*, livre XV, « De l'esclavage des nègres ».

[157] Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, Paris, Léo Scheer, 2006.

[158] Vaincu par l'armée de Bonaparte en 1802, Toussaint Louverture est déporté et emprisonné en France à Cholet. Il meurt en 1803 à Fort-de-Joux dans le Jura, victime de mauvais traitements.

[159] Je renvoie le lecteur à l'article de P.-F. Tavarès : « Hegel et l'abbé Grégoire. Question noire et Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, 1993, n° 3-4. Du même auteur, on se reportera aussi à une très intéressante conférence du Collège de France du 16 janvier 1996 qui est intitulée : « Le jeune Hegel lecteur de l'abbé Raynal. Hegel philosophe anti-esclavagiste ».

[160] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, 1988.

[161] Aimé Césaire, « Toussaint-Louverture, la Révolution française et le problème colonial », Paris, *Présence africaine*, 1978, p. 344.

[162] Luc de Heusch, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 344.

[163] Je reprends le mot utilisé par La Boétie dans le *Discours de la servitude volontaire* que commente Pierre Clastres (in *Recherches d'anthropologie politique*, 1980). Il transpose à l'Amérique nouvellement conquise, l'application qu'en fait La Boétie à la situation qui prévaut de son temps dans le royaume de France, celle où des hommes nés pour vivre libres, subissent, voire consentent à la servitude. C'est cela la « mal rencontre ». Il est certain, nous dit Pierre Clastres, que La Boétie avait eu connaissance de ce qui s'écrivait sur le Nouveau Monde et, notamment, le Brésil et peut-être est-ce à partir des descriptions des sociétés tupi qu'il avait pu se faire une image d'un monde sauvage où les hommes sont libres et, en tout cas, mettent tout en œuvre pour écarter les dangers qui menaceraient leur liberté, qu'ils viennent de l'extérieur ou de l'intérieur des communautés dans lesquelles ils vivent. On ne s'étonnera pas que l'auteur de *La société contre l'État* ait eu cette lecture de La Boétie, ce jeune prodige de la pensée politique (l'ouvrage cité a été écrit quand il avait moins de vingt ans) à qui il a consacré un très bel hommage.

[164] Au contraire, dirons-nous, car Montaigne n'hésite pas à écrire : « Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par génes un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rôtir et manger après qu'il est trespasé », *Les essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1969, p. 258.

[165] Une note des éditeurs (*Les essais*, coll. « Folio classique », p. 191) nous dit que : « La croyance en l'imminence de l'apocalypse était alors très répandue en Europe, aussi bien chez les catholiques que chez les protestants ». Montaigne rapproche mais distingue (car il n'ajoute pas foi en l'astrologie) l'idée d'une fin qui serait la nôtre de celle des astrologues mexicains. Ceux-ci se fondent sur un comput du temps cosmologique (cinq âges, cinq soleils) qui prévoit à brève échéance un bouleversement radical, sinon une fin dont le signe pour eux est précisément « la désolation que nous y apportâmes ».

[166] Carl Ritter, élève d'Alexander von Humboldt qui fut un temps président de la Société française de géographie, était professeur comme Hegel et à la même époque à l'Université de

Berlin et il est présent, nous l'avons dit, comme le fondateur de la géographie scientifique au même titre que son illustre maître.

[167] L'expression *Le dimanche de la vie* est utilisée par Hegel sans intention ironique à propos des peintres hollandais qui nous donnent à voir la vie industrielle et joyeuse de leurs compatriotes qui ont résisté à la domination des Espagnols. C'est en interprétant à sa façon le savoir absolu hégélien dans le sillage de Kojève que Raymond Queneau en a donné une illustration burlesque dans l'histoire du soldat Valentin Brû qui arrive après moult péripéties à un bonheur animal bien mérité. Il est intéressant, à ce propos, de se reporter aux Annexes rédigées par J.A. Miller au Livre VI du *Séminaire* de Jacques Lacan.

[168] Maurice Godelier, *Lévi-Strauss*, Paris, Le Seuil, 2013.

[169] *Ibid.*, pp. 489-490.

[170] Dans une note de bas de page de *La pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962, p. 328), Lévi-Strauss, à propos de la formule du mathématicien Heyting selon laquelle les vérités de la mathématique pure n'exprimeraient rien de la réalité, écrit que celles-ci : « [...] reflètent au moins le fonctionnement libre de l'esprit, c'est-à-dire l'activité des cellules du cortex cérébral, relativement affranchies de toute contrainte extérieure, et obéissant seulement à leurs lois propres. Comme l'esprit aussi est une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses : même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos. Sous une forme symbolique, elle illustre la structure de l'en-dehors [...]. »

[171] Pour Kant, c'est à la dialectique, en tant qu'en elle et par elle, s'expriment les antinomies des idées cosmologiques (caractère infini ou limité du temps et de l'espace et donc de l'univers, simplicité ou multiplicité de la substance, causalité selon les lois naturelles ou selon la liberté) que s'applique l'analyse critique conformément aux principes de l'idéalisme transcendantal. Philosophie qui nous est présentée comme « la clef de la solution de la dialectique cosmologique » où la raison se trouve en conflit avec elle-même. Voir *Critique de la raison pure*, deuxième division, livre II.

[172] Le « nous » en question ne serait-il que celui des anthropologues, mais nous avons vu qu'il incluait Montaigne, cela ne lui enlèverait rien de sa portée. Laura Bohannan, une ethnologue africaniste profondément marquée par une expérience très longue de vie partagée avec les Tiv du Nigéria, en a fait un récit où l'on peut lire ces lignes : « J'ai volontiers admis que l'on ne peut apprendre qu'en annihilant ses propres préjugés, ou tout au moins en les dominant. La difficulté est venue de ce que j'ai cru que mes seuls préjugés seraient en question et non mes principes. Je n'avais jamais pensé que la distinction même entre principes et préjugés peut n'être qu'un préjugé », in *Le rire et les songes*, Paris, Arthaud, coll. « Clefs de l'aventure, clefs du savoir » (ouvrage publié sous le pseudonyme d'Elenore Smith-Bowen, 1957, p. 280). Paru aux États-Unis en 1954, le titre original est *Return to Laughter*.

[173] Le terme est ainsi défini par le glossaire en fin du numéro : « Parenté créée par le mariage. Les affins sont des parents par mariage. Certains auteurs distinguent pour les sociétés amazoniennes les affins réels (beaux-frères) des affins virtuels (cousins croisés par exemple) des affins potentiels (non parents conçus comme affins possibles) » (« Postface », *L'Homme*, 154-155, 2000, p. 721).

[174] Lévi-Strauss, « Postface », *op. cit.*, pp. 712-720.

[175] Il s'agit, notamment, d'Eduardo Viveiros de Castro, spécialiste des Araweté, une population amazonienne de langue tupi-guarani. Il est également le théoricien d'une anthropologie résolument philosophique qui puise son inspiration dans la pensée de Gilles Deleuze qu'il ne juge pas incompatible avec celle de Lévi-Strauss. Il affirme notamment, que le concept de rhizome développé dans *Mille plateaux*, rédigé avec F. Guattari, rejoint celui de transformation, essentiel dans le travail d'analyse qui s'effectue dans les *Mythologiques*. Je renvoie à son ouvrage *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.

[176] Les rapports entre prohibition de l'inceste et pratiques cannibales sont assurément bons à penser, comme le montre avec une très grande finesse Jean Pouillon dans son article intitulé : « Manières de table, manières de lit, manières de langage ». Il parut en introduction à « Destins du cannibalisme », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, VI, automne 1972. Il fut

républié en 1975 dans l'ouvrage déjà cité, *Fétiches sans fétichisme*.

[177] Il vaut la peine de citer le résumé que Lévi-Strauss donne lui-même de cette idée quelque peu étrange : « Pour Bergson, le totémisme ne consiste pas dans l'affirmation d'une affinité entre tel groupe social et telle espèce biologique, mais dans l'opposition des groupes sociaux entre eux par le moyen d'un contraste générique, immédiatement perçu sur le plan de la vie animale et végétale. » Comment expliquer cette « étrange clairvoyance » ? En rapprochant, dit-il, certains textes de Bergson, en l'occurrence, ils sont tirés de *L'évolution créatrice*, de « fragments philosophiques » provenant des Sioux, Indiens qui ont des pratiques totémiques (Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984).

[178] Lévi-Strauss, *Paroles données*, op. cit., pp. 141-142.

[179] Je renvoie le lecteur à un autre et tout aussi copieux numéro spécial de *L'Homme* paru en 1993 : « La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes », 126-128. Ce numéro était précédé d'un autre lié au cinquième centenaire de la découverte du Nouveau Monde et qui parut en 1992 : « La redécouverte de l'Amérique » (*L'Homme*, 122-124).

[180] « Destins de meurtriers », *Cahiers Systèmes de pensée en Afrique noire*, 1996, n° 14.

[181] Hegel, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976.

[182] E. Viveiros de Castro, « Le meurtrier et son double : un exemple de fusion rituelle (Araweté, Amazonie) », in « Destins meurtriers », op. cit., p. 99.

[183] E. Viveiros de Castro, « Le meurtrier et son double : un exemple de fusion rituelle (Araweté, Amazonie) », op. cit., p. 95.

[184] Pour Hegel, cette liberté est historiquement rapportée à un concept qui n'est pas d'ordre politique, à une liberté toute intérieure telle que la concevaient les Stoïciens à l'époque de l'Empire romain.

[185] Michel Cartry se réfère à de nombreux auteurs qui ont fait des enquêtes dans cette aire culturelle et plus particulièrement à un administrateur-ethnologue français que nous avons mentionné plus haut, Henri Labouret, dont l'ouvrage *Les tribus du Rameau Lobi* (1931) constitue l'une des sources principales pour la connaissance des idées et des coutumes touchant aux rapports entre meurtrier et victime en Afrique de l'Ouest.

[186] Hegel, *Système de la vie éthique*, op. cit., pp. 157-158.

[187] Il s'agit d'un rite sacrificiel complexe qui s'achève par la mise à mort d'un chien rouge. Le sacrificateur demande à la puissance d'éloigner la victime, de faire en sorte qu'elle reparte chez elle.

[188] En l'occurrence, il s'agit un ancien meurtrier qui est seul habilité à l'accomplissement des rites touchant à l'autel du *tobega*.

[189] Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967.

[190] Toutes les sociétés africaines ne partagent pas cette conception tératologique des naissances gémeillaires, mais toutes considèrent celles-ci comme nécessitant un traitement rituel spécial, qu'elles soient accueillies comme une menace mortelle ou une bénédiction des puissances de vie. La venue de jumeaux n'est pas seulement un événement que l'on accueille avec joie ou avec crainte, elle oblige à agir.

[191] Il faut bien entendu préciser que nous avons là affaire à une situation pré-politique de l'organisation du corps social. Pour reprendre la terminologie de Michel Izard à propos des Mossi, nous sommes dans l'avant de l'État, avant la division entre gens de la Terre et gens du Pouvoir.

[192] Klaus Hamberger, « Traces des génies », *La terre et le pouvoir. À la mémoire de Michel Izard*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

[193] Michel Cartry, « Du village à la brousse ou le retour de la question », *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie* réunis par Michel Izard et Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979, p. 265-288.

[194] Dans un grand nombre de sociétés africaines, pas seulement en Afrique occidentale, on considère que toute naissance est gémeillaire, l'enfant né unique étant le jumeau de son placenta. Les Mossi considèrent quant à eux, qu'à chaque naissance humaine correspond la

naissance d'un génie de brousse auquel la destinée du petit d'homme est liée. Dans le cas des Gourmantché, Michel Cartry parle de « compagnon de brousse » qu'on peut assimiler mais non identifier à un frère jumeau.

[195] Ce caractère nous est familier par notre propre folklore européen, mais précisément, le monde des génies n'a, dans le cas des cultures africaines dont nous parlons, rien de folklorique au sens que nous donnons habituellement à ce mot. Cela est sans doute évident pour le lecteur qui aura suivi notre démarche dans les analyses consacrées aux génies de brousse.

[196] K. Hamberger, *op. cit.*, p. 206.

[197] En qualifiant, comme le fait Victor Hugo, de « bel ange » l'enfant qu'accueille le cercle de famille, nous affirmons nous aussi, à notre manière, qu'il vient d'un autre monde mais dont nous voulons croire que toute inquiétude en est bannie. C'est plutôt pour son destin en ce bas monde que l'on peut nourrir quelque inquiétude.

[198] Ce terme allemand est traduit généralement par empathie. On sait la place qu'il a occupée dans la pensée de Max Scheler pour traiter le même problème dont nous parle ici Husserl. La différence entre sympathie, mot d'usage courant, et empathie est que celui-ci se veut plus « technique » pour signifier le sens par lequel je trouve un accès à autrui dans son altérité.

[199] À cet égard, on peut s'empêcher de penser à la formule saisissante par laquelle se définit le penseur à qui cette histoire de la conscience « est confiée » car : « Nous sommes en effet précisément ce que nous sommes en tant que fonctionnaires de l'humanité philosophique moderne », *La crise...*, p. 82.

[200] Elle est illustrée par cette phrase, parmi d'autres, des *Méditations cartésiennes* : « Ce qui n'est propre [...] se révèle originellement dans le regard de l'expérience explicitante dirigée sur moi-même, sur mon "je suis", perçu et même donné d'une manière apodictique, sur mon identité avec moi-même, se conservant dans la synthèse continue et cohérente de l'expérience originelle de soi », p. 85.

[201] Dans le compte rendu qu'il en fit pour la *Revue philosophique* (1889), Durkheim approuvait plutôt cette opposition bien qu'il la jugeât insuffisamment étayée par Tönnies. On voit qu'elle n'est pas très éloignée de l'opposition qu'il fera lui-même dans *De la division du travail social* (1893) entre les sociétés à solidarité organique et celles à solidarité mécanique. Derrière ces oppositions se profilent les thèmes du rapport entre individu et société et aussi celle que développera Louis Dumont entre holisme et individualisme.

[202] K. Hamberger, *op. cit.*, p. 206.

[203] Didier Anzieu, *Le moi-peau*, Paris, Dunod, 1985, p. 4.

[204] Danouta Liberski-Bagnoud, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Éditions, 2002.

[205] Par rapport au temps, lequel se caractérise aussi par une dualité fondamentale, mais qui n'est pas de même portée quant à ses effets sur le corps social. Au temps concret dont nous parlons dans l'Annexe I, le temps calendaire, celui du cycle des saisons, des activités correspondantes, productives et autres, des cérémonies rituelles, du cycle de vie et de ses rites, s'oppose le temps du mythe qui par définition est un temps révolu et qui est seulement remémoré dans le temps cyclique. La temporalité mythique est celle d'étapes successives de la création, quel qu'en soit l'auteur, divinité suprême ou démiurges, de la mise en ordre du monde des choses terrestres, des animaux et des humains, celle de la fondation de l'ordre social et politique par un héros culturel. La fonction commémorative est évidemment active et produit des effets que la société recherche et qui loin de porter atteinte à son identité, la renforcent tout au contraire.

[206] Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 350-351.

[207] Ce texte a été publié en 1990 chez GF Flammarion dans un recueil qui a pour titre : *Kant, Opuscles sur l'histoire*.

[208] Je dis bien quasi hégélien car les rapports entre la nature sensible de l'homme et les exigences de la moralité tels que les conçoit Kant conduisent, selon Hegel, à une impasse en

ceci qu'ils laissent la conscience morale qui est celle de l'individu dans un état d'impuissance face à un devoir-être qui place hors d'atteinte pour lui un idéal qui se dégrade en pure abstraction. C'est de l'idée combien controversée de *Volksgeist* que se servira Hegel pour penser la société – entendons la religion et la société civile et politique – comme un universel concret.

(209) Il me semble difficile de ne pas y penser quand on lit dès les premières pages de cet opuscule sur "l'histoire universelle" des lignes sur le mal dans l'histoire humaine qui rappellent de façon frappante la célèbre phrase de Macbeth raillant la vie humaine, vaine agitation et qui n'est qu'une « histoire dite par un idiot, pleine de bruit et de fureur et qui ne signifie rien » Mais le pessimisme de Kant est tempéré par la raison. Le philosophe, dit-il, doit se demander si au moins « on ne peut pas découvrir dans ce cours absurde des choses humaines un *dessein de la nature* [qui rendrait possible] une histoire conforme à un plan déterminé de la nature ».

Et c'est ainsi qu'il trouve « un fil conducteur pour une telle histoire en laissant à la nature le soin « de produire l'homme capable de rédiger l'histoire selon ce principe. N'a-t-elle pas produit un Kepler...qui soumit les orbites excentriques des planètes à des lois déterminées, et un Newton qui explique ces lois en fonction d'un principe général de la nature ? » (*Opuscles sur l'histoire, op. cit.*, pp. 71-72).

(210) Parlant de l'Amérique du Nord, pays d'avenir, Hegel nous dit qu'à ce titre, elle ne l'intéresse pas « car jusqu'ici, ce qui y est arrivé n'est que l'écho du vieux monde ». Elle doit se séparer du sol sur lequel s'est passée jusqu'ici l'histoire universelle. Et il poursuit : « La philosophie ne s'occupe pas de prophéties. Sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été ou à ce qui est, mais en philosophie, il ne s'agit pas seulement de ce qui a été et de ce qui devra être, mais de ce qui est et qui est éternellement : il s'agit de la Raison, et avec elle nous avons assez de travail », *La raison dans l'histoire, op. cit.*, p. 242.

(211) L'octroi de l'indépendance par la métropole concerne surtout les colonies françaises et dans une moindre mesure, celles de l'Angleterre. Avec des exceptions notables : celle, notamment, de la Guinée Conakry, pays dont nous savons que son auto-émancipation en 1958 sous la conduite de l'ancien syndicaliste proche du PCF Sekou Touré a donné lieu à l'une des plus sanglantes tyrannies qu'a connues l'ex Afrique occidentale française (AOF). Mais si l'on considère l'ensemble de l'Afrique noire, il en va tout autrement. Nous pensons aux colonies portugaises qui connurent des guerres contre le colonisateur et des guerres intestines (Angola) et, bien sûr, à l'Afrique du Sud dont la très longue lutte contre l'apartheid et son aboutissement marqué par l'accession au pouvoir du Président Nelson Mandela, relève d'une autre analyse. Il ne faut évidemment pas oublier l'Éthiopie qui n'a pratiquement jamais été colonisée malgré les efforts du Duce. Ils donnèrent lieu à une occupation militaire extrêmement brutale qui dura de 1936 à 1941 et qui valut à l'Italie fasciste une condamnation, hélas sans effet réel, par la Société des Nations.

(212) Certains africanistes aux intentions louables ont cru bon de relativiser l'importance de la corruption en allant jusqu'à en faire le nom d'une pratique occidentale qu'on ne saurait appliquer aux systèmes politiques africains fondés sur le clientélisme, sur des rapports de dépendance personnelle qui obligent le « patron » à de larges redistributions de richesses aux membres de sa clientèle, laquelle se confond pour une part mais pour une part seulement, avec sa parentèle. C'est à ce prix qu'il obtient leur soutien politique et l'assurance de leurs votes. Certes, mais ne faisons pas comme si l'essentiel de l'argent détourné des caisses de l'État et des différentes « aides » internationales n'allait pas dans la poche des gouvernants friands de villas somptueuses et de voitures de grand luxe, sans parler de placements divers et variés dans des banques européennes où ils sont (ou étaient ?) plus en sûreté qu'en Afrique.

(213) Voir A. Adler, *La mort est le masque du roi*, Paris, Payot, 1982.

(214) E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford at the Clarendon Press, 1940, p. 94.

(215) Adam Kuper, *L'anthropologie britannique au xx^e siècle*, Paris, Karthala, 2000.

(216) Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 110.

CNRS Éditions

Retrouvez tous les ouvrages de CNRS Éditions
sur notre site www.cnrseditions.fr